

التفسير في الاستبصار

(الصفيد)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب البافلاني

المنوف سنة ٤٠٣ هـ

قدّم له وحقّقهُ وعَيَّنهُ عَلَيْهِ

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:
"وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر،
هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً".

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضي، قاضي السنة أبو بكر بن
الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات
وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعنا الإشكال واقتفى
الناس بآثارهم، وساروا على لآحب نآرهم، فحرروا
وقررروا وصورروا، فجزآهم الله خير الجزآء).

التقريب إلى الأستبانة
(الصفحة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

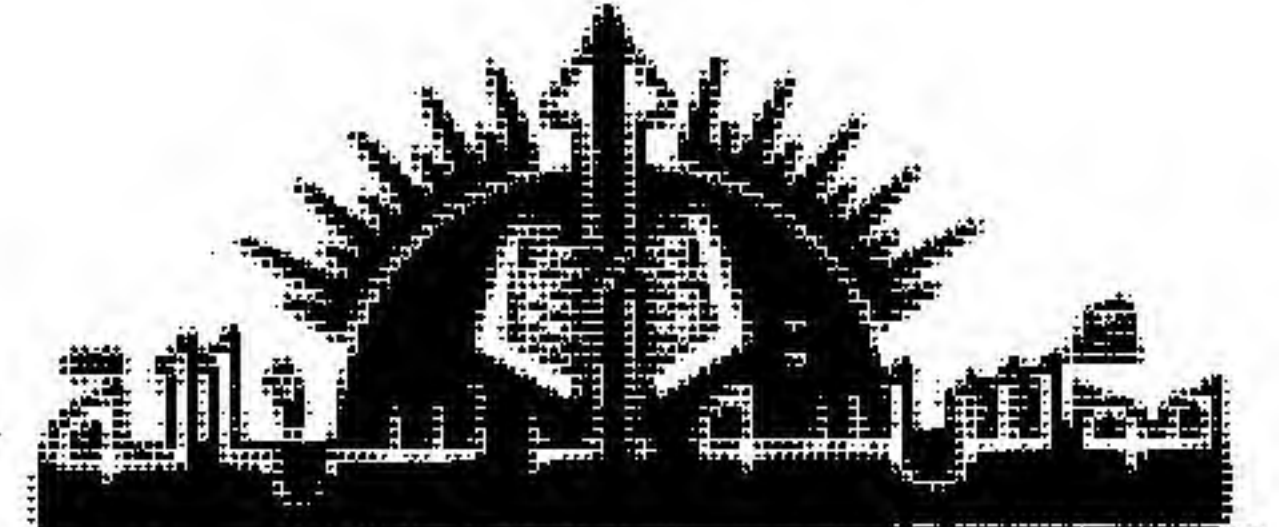
جميع الحقوق محفوظة للناس

الطبعة الثانية

١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

طبعة جديدة مُصحَّحة ومُنقَّحة

حقوق الطبع محفوظة © ١٩٩٣ م. لا يُسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. ولا يُسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.



للطباعة والنشر والتوزيع

وحدة الطباعة

شارع حبيب بن نوح

ضاحه المنصور

تلفون: (٩٦١١)

٩٦١١٢ ٩٦١١٣ ٩٦١١٤

ص.ب. ١١٧٤٦٠

برقية بيروت

مروحة لبنان

Al-Resalah

PUBLISHERS

BEIRUT

LEBANON

Telefax: (9611)

٩٦١١٢ ٩٦١١٣ ٩٦١١٤

P.O. Box 117460

E-mail

Resalahpublishers@ib

Web Location

http://www.resalah.com

افتتاحية

الحمد لله الذي تقدست عن الشبيه ذاته ، وتنزهت عن سمات الحدوث صفاته ، وشهدت بربوبيته وألوهيته مخلوقاته ، وأذعنت الجبابرة لعزته وعظيم سلطانه . سبحانه من إله اتصف بصفات الكمال ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾^(١) ، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾^(٢) يعطى ويمنع ، ويخفض ويرفع ، ويوصل ويقطع ، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾^(٣) كما نطق بذلك صريح آياته .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ولا ند ولا ضد ولا ظهير ، تنزه عن الولد والوزير ، الكل خلقه وإليه المصير ، وهو الهادي من يشاء إلى سواء السبيل .

وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله ، وحبيبه وخليفه ، وأمينه على وحيه ، والمبلغ عنه أمره ونهيه . صلوات ربي وسلامه عليه - أدى الأمانة ، وبلغ الرسالة ، ونصح الأمة ، وتركها على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك - وعلى الآل والصحب من الأنصار والمهاجرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين ، وعباد الله الصالحين ، الذين قارعوا أهل الكفر بالسنان ، وأهل الزيغ والضلال باللسان ، والحجة والبرهان وبعد :

فإن كثيراً من تراث الأمة الإسلامية الضخم الذي خطته أيدي علمائها الأماجد عبر القرون الغابرة قد عدت عليه العوادي ، فذهب أدراج الرياح ،

(١) الشورى : ١١ .

(٢) الأنعام : ١٠٢ .

(٣) الأنبياء : ٢٢ .

وأصبح خبراً بعد عين . والذي قدر الله له النجاة من هذا التراث ينبي عن قساوة الفادحة وعظم المصيبة ، من خلال ما ضمه من نقول واقتباسات من الأسفار التي ضاعت في خضم الأهوال . فأصبحنا لا نعرف عنه شيئاً إلا هذه النقول التي في بطون الكتب التي سلمت من الهلاك .

ولعل أعظم ما مُني به التراث الاسلامي الزاخر هو دخول جحافل التتار بغداد ، التي زحفت من المشرق لتهلك الحرث والنسل ، وتعيث في الأرض الفساد ، فدخلت دار السلام في منتصف القرن السابع وأشعلت النيران في دار الحكمة وغيرها ، فالتهمت النيران أكداس الكتب ، وتصاعدت ألسنة النيران لتبلغ عنان السماء فتظلم بغداد بدخان الكتب الكثيف ، الذي أشبه بثوب الحداد على المصاب الأليم والفقيد الغالي . وألقى الغزاة أكداساً أخرى من الكتب في دجلة لتصبح جسوراً يعبرون عليها . فانقلب ماء دجلة العذب الرقراق إلى لون القطران من سواد مداد الكتب . وقد أجمع المؤرخون على أنه لم يمر على الأمة الاسلامية يوم فيه من الأهوال ما كان في يوم دخول التتار بغداد .

قال ابن الأثير في الكامل^(٤) : «فلو قال قائل إن العالم منذ أن خلق الله آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صدقاً ، وما فعله بختنصر باليهود من القتل وتخريب بيت المقدس فبينه وبين فعل التتار بؤن شاسع ، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنئ الدنيا إلا بأجوج ومأجوج . وفعل الدجال عند ظهوره يهون عن فعلهم . فقد قتلوا النساء والرجال والأطفال ، وشقوا بطون الحوامل ، وقتلوا الأجنة ، وقد استطار شرهم وعم ضررهم» .

(٤) الكامل لابن الأثير : ٢٢٩/٩ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٢٠٠/١٣ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٤٦١ .

هذا وصف بليغ ، وتصوير صادق لعظم المأساة ، ولعل فيما حكاه ابن الأثير سلوة لنا عما يقع في هذه الأيام على كثير من المسلمين في شمال العالم وجنوبه من التنكيل بالرجال والنساء والأطفال بأسلوب وحشي يغذيه الحق على الاسلام وأهله ، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

كان من بين الذين ضمتهم بغداد ردهة من الزمن ، وكان له حضور متميز في مجالس المناظرات ، وتأثير في حركتها العلمية المناظر البارع والأصولي الفذ ، جامع شتات علم أصول الفقه ، فقد كان له الفضل في جمع شوارد علم أصول الفقه ونوادره ، واستوفى مباحثه ومسائله ، كما سيظهر لك ذلك جلياً عند ذكر مؤلفاته . فقد كان كل من أتى بعده من الأصوليين عالة عليه ، وخاصة من صنف على طريقة المتكلمين ، فأكثروا من النقل عنه ومحاكاته في مصنفاته .

منذ أن بدأت النهضة العلمية الحديثة المباركة اشترأت الأعناق لاستشراف مصنفاته وتاقت النفوس وتمنت العيون أن تكتحل برؤيتها ، وخاصة كتابه الموسوم بـ «التقريب والارشاد» لما ورد من الثناء عليه من مؤرخي العلوم ومصنفي طبقات الفقهاء وغيرهم .

ومنذ فترة طويلة وأنا أقلب فهرس المخطوطات بحثاً عن الجيد النافع، حتى استوقفني عنوان «التقريب والارشاد» في فهرس المكتبة الأصفية بالهند ولكنني وجدته منسوباً للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . فأوهم ذلك أنه كتاب آخر شابه عنوانه عنوان كتاب القاضي الباقلاني ، فأسقط في يدي ، وتركت الأمر . وبعد أن مضى أكثر من اثني عشر عاماً رجعت الخواطر مرة أخرى فقررت إحضار صورة المخطوط لأقابله بكتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين الجويني الذي أقتني مصوراً له . وأعرضه على النقول الكثيرة التي ينسبها إليه الزركشي في بحره

المحيط فإذا بالحلم يتحقق ، واعثر على البغية وأجد الأمر كما توقعت . وزادت فرحتي بأن وجدت المخطوطة خالية من كل نقص واضحة الخط جداً ، فحمدت الله سبحانه وبدأت أقلب العديد من فهارس المخطوطات لعلني أجد لها شقيقة توازرها فلم أعثر حتى الآن على شيء . فباشرت بالنسخ ، وشرعت في التحقيق لأخرج هذا السفر النفيس من ضياع دام عشرة قرون ، ولا أريد أن أشرح لمطالعه مالقيته من العناء ، وما صرفته من الوقت في تحقيق نصه وإخراجه في هذا الثوب ، الذي أرجو أن يرضى عنه طلاب العلم ورواد المعرفة ، فمن غير شك سيدرك الناظر فيه ذلك .

وكل ما أريد أن أقوله : إن تحقيق المخطوطات من نسخة وحيدة أمره عظيم وخطره جسيم ، ففي تعدد النسخ خير معين على سد الخلل وتدارك النقص والتصحيح ، الذي يقع على يد النساخ ، فكون النسخة وحيدة يتطلب من المحقق مراجعة المسألة في العديد من الكتب التي استقى منها المصنف مادته العلمية - إن وجدت - ومراجعتها في الكتب التي اعتمدت عليه ، وأكثر من النقل عنه . ولهذا لم يفارقني كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» بل صاحبني بابا بابا وفصلاً فصلاً . وكذلك كتاب إمام الحرمين «البرهان» وكتاب الغزالي «المستصفى» و«البحر المحيط» للزركشى .

وقد قدمت لهذا الكتاب بدراسة للمؤلف والكتاب لإنارة الطريق وإلقاء الضوء على الكثير مما يتعلق بالكتاب ومؤلفه لمن يريد المطالعة فيه . ومع هذا فإن الكمال لله وحده والنقص من سمات البشر ، وما أبريء نفسي عن الخطأ والزلل ، وحسبي أنني بذلت قصارى جهدي . وإنني لأرجو أن يكون إخواني العلماء وابتنائي طلبة العلم قد وجدوا في صدور هذا الكتاب بغيتهم ، سائلاً المولى عز وجل أن يلهمنا السداد والاخلاص في القول والعمل ، وأن يكون عملنا في هذا الكتاب لنا ذخراً ، وأن ينفع به كل من طالعه ، إنه مولي النعم ودافع النقم ، فله الحمد أولاً وآخراً .

المحقق

القسم الدراسي

وفيه مقدمة وبابان

المقدمة : وهي في الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية في عصر الباقلانى .

الباب الأول : في ترجمة الباقلانى .

الباب الثانى : في دراسة كتابه التقريب .

المقدمة

وفيهامبحثان

المبحث الأول

الحالة السياسية في القرن الرابع الهجري

عاش أبوبكر الباقلاني في المشرق الاسلامي متنقلاً بين البصرة وبغداد وشيراز وغيرها في القرن الرابع الهجري ، في وقت انقسمت فيه الدولة الإسلامية إلى دويلات بعد أن ضعفت سلطة الخليفة العباسي ، بل تلاشت ، ولم يبق له إلا ذكر اسمه في الخطبة ونقش اسمه على العملة .

لقد كان من أقوى الدويلات في المشرق دولة بني بويه ، التي تأسست سنة ٣٢٢هـ على يد أبي شجاع بويه ، الذي كان من سكان جبال الدلم جنوب غرب بحر قزوين . وهو من أصل فارسي لا يحسن العربية . دخل في خدمة السامانيين أولاً ، ثم انضم إلى خدمة مرادويج مؤسس دولة بني زيار سنة ٣١٨هـ . وفي سنة ٣٢٠هـ عين مرادويج ولد بويه الأكبر «علياً» والياً على الكرج جنوب همذان ، فأحسن معاملة أهلها ، فأحبه الناس ، ومالوا إليه ، ثم بدأ في تحقيق أطماعه ، فاحتل أصفهان سنة ٣٢١هـ ، ثم كرمان والأهواز والري وهمذان وشيراز سنة ٣٢٢هـ وما بعدها بمساعدة أخويه حسن وأحمد . ثم أعلن أولاد بويه استقلالهم عن الخليفة العباسي ، فاضطر للاعتراف بهم أنهم نوابه .

اتخذ علي بن بويه شيراز مركزاً لدولته إلى أن توفي سنة ٣٣٨هـ . فتولى الحكم أخوه حسن الذي نقل دولته للري . وبقيت الري مركزاً لدولته إلى أن توفي سنة ٣٦٦هـ (١) .

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ص ٢٤٤ . والعراق في العصر البويهي للدكتور محمد حسين الزبيدي ص ٢٠ . والنوالة الإسلامية لستافلي لين بول : ٢٨٣/١ .

أما بغداد فقد دخلت في حكم بني بويه في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة ٣٤٤هـ حيث توجه إليها أحمد الابن الأصغر لبويه فدخلها .
وخلع الخليفة العباسي «المستكفي» على أبناء بويه الثلاثة ألقاباً فسمى علياً «عماد الدولة» ، وحسناً «ركن الدولة» ، وأحمد «معز الدولة وأمير الأمراء» .
وأمر أن تُنقش أسماءهم على الدنانير والدرهم . ولكن معز الدولة البويهى جازى الخليفة «المستكفي» على هذا جزاء سنمار . فجرده من جميع سلطاته ، وصادر أمواله ، وأجرى عليه خمسة آلاف درهم يومياً لنفقاته ، ثم أجبره على التنازل عن الخلافة للمطيع لله . فعامله معاملة فى غاية الإذلال والإهانة وسَمَل عَيْنَيْهِ ، مما يدل على حقد دفين على بني العباس خاصة ، وأهل السنة عامة ، لأن بني بويه من الشيعة الزيدية على مذهب الفرقة «السليمانية» نسبة لسليمان بن جرير^(٢) ، بل حاول أحمد معز الدولة نقل الملك للعلويين لولا أن نبهه بعض حاشيته لعواقب ذلك^(٣) .

وفي سنة ٣٥٦هـ توفى معز الدولة أحمد ، فآل الأمر إلى ولده «بختيار» الملقب بعز الدولة . ولم تكن معاملته للخليفة بأحسن من سلفه ، بل ضيق على الخليفة العباسي «المطيع لله» حتى اضطره إلى بيع ثيابه ، وأجبره على التنازل للطائع سنة ٣٦٣هـ . ثم حدث للطائع ما حدث لوالده على يد بهاء الدولة البويهى سنة ٣٨٢ ، وأجبره على التنازل للقادر بالله ، الذي بقي على كرسي الخلافة خمسون عاماً^(٤) .

وفي سنة ٣٦٧هـ آل أمر بني بويه إلى عضد الدولة بن ركن الدولة فنقل مركز الدولة إلى بغداد وبقيت بغداد مركزاً للدولة إلى سنة ٣٨٩هـ ، حيث نقلها بهاء الدولة إلى شيراز مرة أخرى .

(٢) انظر المواقف للإيجي ص ٤٢٣ والفرق بين الفرق ص ٣٢ .

(٣) الكامل لابن الأثير : ١٤٩/٨ ، تجارب الأمم لمسكويه : ١٠٥/٢ ظهر الاسلام لأحمد أمين : ٥١/١ .

(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص (٢٦٧) .

بعد ذلك دب الخلاف والنزاع بين بني بويه . وأخذت دولتهم في التقلص وشوكتهم في الضعف . واستمروا على ذلك من سيئ إلى أسوأ حتى سقطت دولتهم سنة ٤٤٧هـ بدخول «طغرل» بيك بغداد .

هذه اللوحة التاريخية عن الحالة السياسية في المشرق الاسلامي عامة ، وعن دولة بني بويه خاصة تدل على عدم الاستقرار السياسي إلا في بعض فترات الحكم ، كالفترة التي تولى فيها الحكم عضد الدولة البويهى ، الذي كان للباقلاني صلة به . فقد كان عضد الدولة من أقوى حكام بني بويه شخصية وأبعدهم نظراً . وقد كان للوزراء في دولة بني بويه شأن عظيم ومنزلة رفيعة . ويبيدهم مقاليد تصريف كثير من أمور الدولة^(٥) .

ولقد كان للباقلاني دور سياسي بارز حيث استقدمه عضد الدولة إلى شيراز من البصرة ، وألحقه بمجالس العلماء في قصره . وفي عام ٣٧١هـ أرسله عضد الدولة على رأس سفارة إلى ملك الروم «باسيلوس الثاني» على أثر طمع بعض قادة الروم في ملك باسيلوس . فالتجأ القائد الطامع في الحكم واسمه «ورد» إلى عضد الدولة طلباً للنصرة والحماية ، فأرسل باسيلوس وأخوه لعضد الدولة يعرضان عليه تسليم القائد مقابل إطلاق سراح جميع أسرى المسلمين في بلاد الروم ، وعلى أثر ذلك أرسل عضد الدولة القاضي الباقلاني للتفاوض ، وعاد الباقلاني يحمل مشروع معاهدة حول ذلك الأمر . ومن ذلك تظهر مكانة الباقلاني عند عضد الدولة .

ولم يقتصر الباقلاني في تلك السفارة على دوره السياسي ، بل قام بمناظرات دينية ، تدل على مدى غيرته على دينه وعلو همته وعزة نفسه ، سنذكرها في فصل مناظراته إن شاء الله .

(٥) الكامل لابن الأثير : ١١/٩ ومقدمة إعجاز القرآن ص ٢٧ .

وذكر ابن الأثير في الكامل^(٦) للباقلاني موقفاً سياسياً آخر ، وهو أن «قرواش بن المقلد» أمير بني عقيل ، الذي ألت له السيطرة على الموصل والأنبار والمدائن والكوفة في عهد الخليفة العباسي «القادر بالله» خطب للحاكم بأمر الله الفاطمي ، فأرسل الخليفة لبهاء الدولة البويهري يستحثه على إخماد الفتنة ، فكان للباقلاني دور في إرجاع الخطبة للخليفة العباسي .

(٦) الكامل لابن الأثير : ٨٢/٩ .

المبحث الثاني

الحالة الاجتماعية والثقافية في القرن الرابع الهجري

الحالة الاجتماعية :

نظراً للاضطراب السياسي الموجود في ذلك القرن ، وعدم الاستقرار النفسي في داخل دولة بني بويه ، الذي كان من مظاهره نقل مركز الحكم في عهد بني بويه عدة مرات بين بغداد وشيراز وغيرهما . ثم تطاول بنو بويه على الخليفة العباسي ، ومعاملته معاملة في غاية الإذلال والاحتقار ، بدافع بطر القوة أولاً ، واعتناق بني بويه للتشيع مذهباً وميلهم للعلويين ثانياً وما يحملونه من حقد على أهل السنة عموماً وبني العباس خصوصاً ثالثاً . كل ذلك حملهم على سلب الخلفاء كل ما كان لهم من حاشية ووزراء ونفوذ . فأصبح الوزراء لبني بويه نون الخليفة .

ومظهر آخر من مظاهر عدم الاستقرار تمثل في كون بني بويه لم يكن لهم خلق المسلم من الوفاء لمن لاذ بهم من الوزراء والقضاة وغيرهم ، بل نالهم ما نال الخلفاء من مصادرة الأموال والبطش بهم ، نذكر بعض النماذج لا على سبيل الاستقصاء والحصر .

فمعز الدولة البويهی صادر من ابن شيرازاد خمسمائة ألف درهم^(١) .
وصادر من صاحب شرطته «الإبزاعجي» ثلاثمائة ألف درهم^(٢) . وصادر جميع أموال وزيره «المهلبی» لما توفي سنة ٣٥٢هـ^(٣) .

(١) تجارب الأمم : ١١١/٢ .

(٢) تجارب الأمم : ١٥٧/٢ .

(٣) الكامل : ٦/٧ .

وصادر بهاء الدولة أموال وزيره - سابور بن أردشير - فبلغت مليوني دينار^(٤) .

وصادر عضد الدولة البويهى أموال القاضي أبى علي الحسن بن علي التنوخي .

وصادر فخر الدولة البويهى جميع أموال وزيره صاحب بن عباد لما توفي ، وصادر أموال قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد كذلك .

ولم يبطل هذا التقليد من مصادرة الأموال ، وعدم الوفاء إلا على يد شرف الدولة البويهى ، على ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم^(٥) .

أطلق بنو بويه لوزرائهم اليد في تصريف شئون البلاد والعباد ، فاستغلوا مناصبهم ، فأتروا ثراء فاحشا على حساب عامة الناس ، الذين كانوا في فقر مدقع ، معظمهم لا يحصل على لقمة العيش ، فأصبحت الطبقيّة مسيطرة في أجلى صورها ومظاهرها . وهذا الواقع يؤدي إلى التفكك بين فئات المجتمع ، وإلى عدم التآلف . زد على ذلك الاختلاف في المعتقد بين جمهور الناس والطبقة الحاكمة . فغالبية الناس يعتقدون مذهب أهل السنة . وأما بنو بويه ووزراؤهم وقضاتهم يعتقدون مذهب المعتزلة ، الذين استغلوا نصرة السلطان لسوم أهل السنة الكثير من الاضطهاد والمضايقة في اعتقاداتهم .

ذكر ابن الأثير في الكامل^(٦) أن بني بويه كانوا يؤججون نار الفتنة بين أهل السنة والشيعة فيأمرون بلعن معاوية بن أبي سفيان ، والتهجم والطعن على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول - فقد أمر معز الدولة في العاشر من

(٤) نيل تجارب الأمم : ١٩٨ .

(٥) المنتظم لابن الجوزي : ١٣٢/٧ .

(٦) الكامل لابن الأثير : ٤٠٣/٨ .

محرم سنة ٣٥٢ هـ . بإغلاق الحوانيت في بغداد ، وإبطال البيع والشراء في الأسواق ، وإظهار النياحة ، وأن تخرج النساء منشورات الشعور ، مسودات الوجوه ، يلطمن وجوههن على الحسين بن علي - رضي الله عنهما - وأمر في الثامن عشر من ذي الحجة من نفس العام بإظهار الزينة واشغال النيران احتفالاً بعيد «غدير خم»^(٧) مما كان يؤدي إلى قيام اضطرابات مسلحة بين الناس والجند .

الحالة الثقافية :

بالرغم مما كانت عليه الحالة السياسية من عدم الاستقرار ، وما كانت عليه الحالة الاجتماعية من التفكك وانتشار الظلم ، فإن هذا لم يضعف الحركة العلمية والثقافية والفكرية ، بل قد أججها وزادها قوة ، وذلك لأسباب كثيرة نذكر منها :

أولاً : إن الصراع العقدي الموجود بين المعتزلة وأهل السنة من جهة ، والشيعة وأهل السنة من جهة أخرى أثرى الفكر الاسلامي ، لما كان يدور بينهم من مناظرات في ردهات القصور وعند سوازي المساجد . وكذلك فقد نشط التأليف من شتى الفرق والمدارس ليبين كل معتقده ومذهبه بياناً شافياً ، كما يرد على طعون خصومهم بإسهاب ، فألفت المطولات ، وخاصة في الاعتقاد . ولم يقتصر كل إمام على مصنف أو مصنفين ، بل تجد للواحد منهم العديد من المصنفات . وسيظهر لك هذا الأمر جلياً عند ذكر مصنفات القاضي الباقلاني . التي كان معظمها في مباحث العقيدة وإن تعددت مواضيعها ، والفرق التي نقدها ، وأبطل ماهي عليه بأدلة ساطعة وبراهين

(٧) هو ماء يدعى «خُماً» بين مكة والمدينة . خطب فيه الرسول ﷺ الصحابة وأوصاهم بكتاب الله وأهل بيته . أخرجه مسلم برقم (٢٤٠٨) ، وأحمد : ٣٦٦/٤ والدارمي : ٤٣١/٢ والطبراني برقم (٥٠٤٠) والحاكم : ١٠٩/٣ وغيرهم .

جلية مع بيان مذهبه الذي يدين الله به وينتصر له . كما يظهر تعدد المصنفات واتساع بسط الاستدلال - أيضا - في مصنفات قرينه ومعاصره قاضي قضاة المعتزلة عبد الجبار بن أحمد الذي ألف العديد من كتب الاعتقاد . وعلى رأسها موسوعته التي سماها بالمفني . والتي عثر حتى الآن على أكثر من عشرين مجلداً منها .

ثانياً : كان كل أمير ووزير يحرص على أن يكون في بلاطه وردهات قصره كبار المفكرين في شتى نواحي المعرفة من الأدباء والشعراء والمتكلمين والفقهاء ، يحيطهم برعايته ويفدق عليهم . ويعتبرون عملهم هذا مدعاة للفخر والاعتزاز . ومن هنا ندرك سبب حرص عضد الدولة على استقدام القاضي الباقلاني من البصرة إلى شيراز لكي يمثل أهل السنة في مجالسه العلمية ، وإن كان هو معتزلياً رافضياً . كما أن السبب نفسه هو الذي دفع بالصاحب ابن عباد إلى استقدام عبد الجبار بن أحمد الذي أصبح قاضي قضاة المعتزلة إلى الري .

ثالثاً : شيوع الاضطراب السياسي ، وانتشار الظلم في المجتمع قد يكون سبباً في حمل كثير من أهل الفكر ونوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي ، وبذلك يتوفر لهم الوقت الطويل للانقطاع للإنتاج العلمي . وهيبة العلماء وحرمتهم وقعت في نفوس كثير من الأمراء . وكان عدم انغماسهم في العمل السياسي ملاذاً لهم من بطش الأمراء والوزراء .

فليس من الضروري أن يتبع العمل العلمي والثقافي العمل السياسي قوة وضعفاً^(٨) .

(٨) ظهر الاسلام : ٩٦/١ .

رابعاً : لقد تولى الوزارة لبني بويه طائفة من كبار الأدباء والعلماء والمفكرين ، الذين شجعوا العلم واعتنوا به عناية فائقة . واقتنوا عيون كتب الأدب والفكر بشتى فنونه ، وأنفقوا الأموال الطائلة على ذلك .

ومن أبرز هؤلاء ابن العميد ، الذي قيل فيه : «بُدِئت الكتابة بعبد الحميد وانتهت بابن العميد» . ومنهم الصاحب بن عباد ، الذي كان وزيراً لمؤيد الدولة ، ثم لفخر الدولة . وكانت مجالسهما العلمية والأدبية أعظم من أن توصف . وكانت تضم من فحول الشعراء وأساطين الأدب وفحول المتكلمين والفقهاء ما لا يحصى كثرة ، بالرغم من أنهما فارسيان . ولكنهما كانا في غاية العناية باللسان العربي . بل فاقا كثيراً من العرب .

وكان من الوزراء الذين اعتنوا بالأدب والعلم ، وبذلوا فيه الغالي والنفيس الوزير المهلبى^(٩) ، الذي كان وزيراً لمعز الدولة ، ومنهم - أيضاً - الوزير ابن سعدان ، وزير صمصام الدولة ، وسابور بن أردشير ، وزير بهاء الدولة .

ولم تقتصر العناية بالأدب والعلم والفكر على الوزراء بل كان هذا شأن بني بويه ، وعلى الأخص عضد الدولة ، الذي كان يؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء على ما ذكره الثعالبي في يتيمة الدهر^(١٠) . كما أنه كان يقول الشعر ، ويحكم على معانيه . وقد خصص في داره للحكماء والفلاسفة موضعاً على قرب منه ليشاركهم مباحثاتهم .

لقد كان للعراق وفارس في عهد بني بويه الصدارة في العلم والأدب والفلسفة . كما حوت من جهابذة العلماء في شتى الفنون والعلوم ما لم يجتمع لبلد آخر في القرن الرابع .

(٩) وفيات الأعيان : ٢٠٠/١ .

(١٠) يتيمة الدهر : ٢١٦/٢ .

وبذلك نكون قد ألقينا الضوء على بيئة القاضي الباقلاني الاجتماعية والثقافية ، التي أثر فيها بجهوده ومناظراته ومؤلفاته ، كما أثرت فيه فدفعته لخوض معركة مع المعتزلة لا هوادة فيها ، أشهر فيها قلمه ولسانه دفاعاً عن معتقده ، حتى لقبه معاصروه بسيف السنة .

الباب الأول

**في ترجمة القاضي الباقلاني
وفيه أحد عشر مبحثاً**

الأول : اسمه وكنيته ولقبه

الثاني : ولادته ونشأته وأسرته .

الثالث : طلبه العلم وشيوخه .

الرابع : الوظائف التي شغلها .

الخامس : تلاميذه .

السادس : مذهبه العقدي والفقهي .

السابع : صفاته وأخلاقه .

الثامن : رأي العلماء فيه .

التاسع : مناظراته .

العاشر : مؤلفاته .

الحادي عشر : وفاته .

المبحث الأول

اسمه وكنيته ولقبه

اختلفت مصادر ترجمة القاضي الباقلاني على كثرتها في ذكر اسمه واسم أبيه وجده مع اتفاقها على كنيته .

فورد في دائرة المعارف الاسلامية باسم أبي بكر بن علي بن الطيب . وهو وهم . خالفت فيه جميع مصادر ترجمته . وبعض المترجمين يعبر عنه بالباقلاني ، وبعضهم بابن الباقلاني . والثاني هو الأصوب ، لأن والده هو الذي كان يبيع الباقلاء .

واسمه على وجه التحقيق عند معظم مصادر ترجمته هو : «القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني» .

لقبه : «الباقلاني» بفتح الباء الموحدة ، وبعد الألف قاف مكسورة ، ثم لام بعدها نون ، وهي نسبة إلى الباقلاء ويبعه . وفيه لغتان ، من شدد اللام قصر الألف ، ومن خففها مد الألف فقال باقلاء . والباقلاني نسبة شاذة لزيادة النون فيها . وهي نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني . وأنكر الحريري في كتابه «درة الخواص» هذه النسبة . وقال : من قصر الباقلاني قال في النسبة إليه باقلي ، ومن مد قال : باقلوي وباقلاني ، ولا يقاس على صنعاء ، لأن ذلك شاذ لا يقاس عليه ، ولكن السمعاني في الأنساب لم ينكر النسبة الأولى (١) .

ويلقب القاضي الباقلاني - أيضا - بسيف السنة ، ولسان الأمة ، وبالقاضي .

(١) على ما في وفيات الأعيان لابن خلكان : ٢٦٩/٤ ، والأنساب للسمعاني ص ٦٢ .

المبحث الثاني ولادته ونشأته وأسرقته

كثير من العلماء يصعب التوصل إلى معرفة تاريخ ولادتهم على وجه الدقة إلا من كان منهم من أبناء أصحاب الجاه والسلطان حيث يحتفى بميلادهم . أما أبناء عامة الناس فغالبا لا يفتن لتأريخ يوم مولدهم لحجب الله علم الغيب عن الناس فيما سيكون للمولود من منزلة في المجتمع الذي سيعيش فيه ، وما سيكون عليه من جاه ومنصب .

أما بالنسبة لتأريخ الوفاة فقلما يمتد الجهل إليها ، ولذا تجد كتب التراجم للأعلام لا تخلو من سنة الوفاة ، وقلما تذكر سنة الميلاد ، وإن ذكرتها فغالبا يكون على سبيل التقدير والاستنتاج والتقريب .

والباقلاني - رحمه الله - ولد في أسرة متواضعة لرجل ليس من مشاهير الناس ولا ساداتهم ، ويدل على ذلك ما تناقلته كتب التراجم من أن والده كان يبيع الباقلاء ليكسب قوته وقوت عياله . كما أن كتب التراجم لم تذكر لنا من نسله - أيضا - إلا ابنه الحسن ، الذي توفي بعد والده ، ويبدو أنه كان من طلبة العلم لما جاء في ختام إحدى نسخ كتاب والده «إعجاز القرآن» المحفوظة بالمتحف البريطاني : «هذا ما كتبه المؤلف لخزانة كتب عضد الدولة ، وطالع فيه الحسن ابن المؤلف سنة ٣٩٩هـ» . وقد ذكر كل من الخطيب البغدادي وصاحب وفيات الأعيان والقاضي عياض في مصنفاتهم أنه صلى على والده لما توفي^(١) .

(١) تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ ، وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

ذكر الزركلي في الأعلام والخطيب البغدادي في تاريخه^(٢) وغيرهما ممن ترجم له أنه ولد بالبصرة ، فهو بصري المولد ، ولكنه نسب إلى بغداد لأنه سكنها إما في فترة طلبه العلم أو بعد نبوغه واكتمال شخصيته العلمية . وما ذكره كثير ممن ترجم له من أن عضد الدولة البويهى ، الذي تولى الحكم سنة ٣٦٧هـ كتب إلى عامله في البصرة أن يشخص إليه الشيخ أبالحسن الباهلي والشاب المعروف بابن الباقلاني تدل دلالة واضحة على أنه رجع للبصرة بعد نضوجه الفكري ، أو أنه تلقى جميع علومه بالبصرة .

من هذه الحادثة أخذ بعض من ترجم له سنة ولادته على وجه التقريب . فكون عضد الدولة استدعاه بعد أن تولى الإمارة سنة ٣٦٧هـ . وأرسله في سفارة إلى بلاد الروم سنة ٣٧١هـ . فمعنى ذلك أنه إلتحق بقصر عضد الدولة ليمثل أهل السنة في المناظرات بين هذين العامين ، وقد وصف أثناء طلبه بأنه شاب فيغلب على الظن أن عمره حين استدعي يقارب الثلاثين عاماً . وعليه ، فما ذهب إليه الزركلي في الأعلام أنه من مواليد عام ٣٣٨هـ^(٣) قريب من الصواب ، والله أعلم . وأما مصادر التراجم المتقدمة على الزركلي فلم تحدد سنة ميلاده ، ولم يبين الزركلي مستنده في تحديد ميلاده . فيغلب على الظن أنه اعتمد على الاستنتاج .

أما نشأة القاضي الباقلاني فعامة مصادر ترجمته ذكرت أن مولده بالبصرة فيلزم أن يكون قد نشأ فيها . وما ذكره الخطيب البغدادي وغيره من أنه أخذ الحديث في بغداد على أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد ابن ماسي ، وأبى أحمد الحسين بن علي النيسابوري^(٤) ، يدل دلالة واضحة

(٢) الأعلام للزركلي : ٤٦/٧ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٣) الأعلام : ٤٦/٧ .

(٤) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

أنه رحل في طلب العلم إلى بغداد ، فقد كانت بغداد حينذاك حاضرة العلم ومركز العلماء ، يشد لها الرحال من كل حدب وصوب . فما ذكره المترجمون من أخذه الحديث على بعض العلماء في بغداد ، وما ذكروه من طلب حضوره من عامل البصرة إلى قصر عضد الدولة تدل على أنه بعد تلقي علومه في بغداد رجع إلى البصرة . وبعد التحاقه بديوان عضد الدولة كان ينتقل بين بلدان المشرق . وقد سكن بغداد كما ذكر ابن فرحون المالكي أنه كان يسكن الكرخ . وقد ذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أنه كان للباقلاني بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة (٥) .

(٥) شذرات الذهب : ١٦٨/٣ .

المبحث الثالث

طلبه العلم وشيوخه

بدأ القاضي الباقلاني - رحمه الله - طلب العلم في مسقط رأسه - البصرة - ثم رحل إلى بغداد ، ونهل العلم على طائفة من العلماء الأفاضل سنترجم لطائفة منهم ممن بلغنا أنه أخذ عنهم العلم . ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه^(١) أنه أخذ الحديث عن أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، وأخذ علم النظر عن أبي عبدالله بن مجاهد الطائي . فذكر ابن السبكي في طبقاته^(٢) أنه تتلمذ - أيضاً - على أبي الحسن الباهلي إلا أنه كان أخص بأبي عبدالله بن مجاهد ، فأما الاستاذ أبو اسحاق وابن فورك فكانا أخص بالباهلي . وفيما يلي تراجم لبعض من بلغنا أن الباقلاني أخذ عنهم :

١ - ابن مجاهد : أبو عبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي ، صاحب أبي الحسن الأشعري . قدم من البصرة ، وسكن بغداد ، ودرس عليه الباقلاني الأصول والكلام ، كان حسن السيرة والتدين . كان فقيها حافظا متقنا . له تصانيف كثيرة في أصول الدين . ذكر ابن السبكي وغيره أن الباقلاني تتلمذ عليه . توفي بعد سنة ٣٦٠هـ^(٣) .

٢ - أبو الحسن الباهلي البصري صاحب أبي الحسن الأشعري : كان رئيساً مقدماً عند الإمامية أولاً ، فانتقل لمذهب الأشعري بسبب مناظرة

(١) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٢) طبقات ابن السبكي : ٢٥٦/٢ .

(٣) ترجم له ابن السبكي في طبقاته : ٢٥٦/٢ وابن العماد في شذرات الذهب : ٧٤/٣ ، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد : ٢٤٢/١ ، وابن عساكر في تبیین کذب المفتری ص ١٧٧ .

جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري ألزمه فيها الحجة . نشر علم أبي الحسن الأشعري في البصرة . كان من عاداته أن يحتجب في درسه عن تلاميذه ، وكذلك عن جاريته التي تخدمه ، وعن كل الناس ، فيرخي الستار بينه وبينهم . وسئل عن سبب ذلك فقال : «إنكم ترون السوق ، وهم أهل الغفلة فتروني بالعين التي ترون أولئك بها» . وقال القاضي الباقلاني : كنت أنا وأبو اسحاق الاسفرائيني وابن فورك معا في درس الشيخ الباهلي ، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرة واحدة ، وكان منا في حجاب يرخي الستار بيننا وبينه . توفي الباهلي سنة ٣٧٠هـ (٤) .

٣ - أبوبكر الأبهري : محمد بن عبدالله شيخ المالكية في عصره . أخذ عنه خلق كثير منهم الباقلاني ، الذي صحبه وأطال صحبته . أخرج في آخر حياته ثلاثة آلاف مثقال فوزعها على تلاميذه . أعطى الباقلاني منها مائة مثقال . ذكر ابن النديم في الفهرست أن مولده بأبهر بأرض الجبل سنة ٢٨٧هـ . وتوفي يوم السبت الخامس من شوال سنة ٣٧٥هـ . له شرح كتاب ابن عبدالحكم الصغير ، وكذلك الكبير . وله كتاب الرد على المزني ، وكتاب فضل المدينة على مكة ، وكتاب في أصول الفقه (٥) .

٤ - أبوبكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك القطيعي . ولد سنة ٢٧٤هـ ، وتوفي سنة ٣٦٨هـ . كان يسكن قطيعة الدقيق في بغداد . وهو راوي مسند الإمام أحمد ، رواه عنه الدارقطني ، وأبو حفص بن شاهين ، وغيرهما . أخذ عنه الباقلاني الحديث ، كما ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه (٦) .

(٤) تبين كتب المفترى ص ١٢٧ ، ومقدمة إعجاز القرآن ص ٢١ .

(٥) الفهرست ص ٢٨٣ ، البيهقي المذهب : ٢٠٦/٢ ، شجرة النور الزكية : ٩١/١ ، شذرات الذهب : ٨٥/٣ .

(٦) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

٥ - أبو محمد عبدالله بن إبراهيم بن أيوب بن ماسي . ولد سنة ٢٧٤هـ . وتوفي سنة ٣٦٩هـ . وهو محدث ثقة ثبت . ذكر الخطيب البغدادي أنه أخذ عنه الحديث (٧) .

٦ - أبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي ، المتوفي سنة ٣٧١هـ . كان من أولاد الأمراء فتزهد حتى بلغ الذروة في الزهد . كان صاحب أحوال ومقامات ، وهو من أعيان تلاميذ أبي الحسن الأشعري . أصبح شيخ فقهاء الشافعية في بلاد فارس . كان عظيم التمسك بالكتاب والسنة . ازدحم الناس على جنازته يوم وفاته حتى صلوا عليه مائة مرة . أخذ عنه الباقلاني أصول الفقه (٨) .

٧ - أبو أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفي سنة ٣٧٥هـ . محدث ثقة حجة . قال الحاكم : صحبتته حضراً وسفراً نحو ثلاثين عاماً فما رأيته ترك قيام الليل . أخذ عنه الباقلاني الحديث (٩) .

٨ - أبو أحمد الحسن بن عبدالله العسكري . ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفي سنة ٣٨٢هـ . إمام في الأدب . وصاحب أخبار ونوادر . له شعر جيد . حرص صاحب ابن عباد على لقيه ، فلم يظفر بذلك . أخذ عنه الباقلاني مسائل في النقد والبلاغة (١٠) .

٩ - أبو محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني المالكي المتوفى في سنة ٣٨٦هـ . فقيه ، نظار ، حافظ ، حجة . جامع مذهب مالك ، وشارح أقواله . إمام المالكية في عصره . كان واسع العلم كثير الحفظ والرواية . يجيد

(٧) تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ .

(٨) شذرات الذهب : ٧٦/٣ تبين كذب المفتري ص ١٠٩ .

(٩) شذرات الذهب : ٨٤/٣ ، تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ .

(١٠) شذرات الذهب : ١٠٢/٣ ، وفيات الأعيان : ١٥٦/٤ .

الشعر مع صلاح وورع وعفة . كان يلقب بمالك الصغير . حاز رئاسة الدين والدنيا ، فعرف قدره الأكابر . أخذ عنه الباقلاني الفقه . دفن بداره في القيروان^(١١) .

١٠ - أبو الحسين بن سمعون محمد بن أحمد بن اسماعيل البغدادي . الواعظ ، صاحب الأحوال والمقامات ، كان لطيف العبارة ، حسن الوعظ ، اشتغل الناس بتدوين حكمه وجمع كلامه . ومن لطيف كلامه ما رواه عنه صاحب بن عباد ، حيث قال : سمعت ابن سمعون وهو يقول : «سبحان من أنطق باللحم ، وبصر بالشحم ، وسمع بالعظم» . وذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري أن الاستاذ أبا إسحاق الأسفرائيني والباقلاني كانا يأتياه فيقبلان يده . ولد ابن سمعون سنة ٢٠٠ هـ ، وتوفي سنة ٣٨٧ هـ^(١٢) .

١١ - محمد بن عمر البزاز ، المشهور بابن بهتة . المتوفي سنة ٣٧٤ هـ^(١٣) .

(١١) الديباج المذهب : ٤٢٧/١ ، شجرة النور الزكية : ٩٢/١ .
(١٢) تبين كذب المفتري : ص ٢٠٠ ، شذرات الذهب : ١٢٤/٣ .
(١٣) ذكره سيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن : ص ١٨ .

المبحث الرابع

الوظائف التي شغلها

لم تذكر كتب التراجم عن حياة أبي بكر الباقلاني شيئاً يذكر قبل إلتحاقه بالمجالس التي كانت تعقد في قصر عضد الدولة البويهى ، والتي أحضر من البصرة لأجل يمثل رأي الأشاعرة فيها . ويبدو من قصة اختياره لذلك أنه كان على جانب عظيم من الشهرة ، فقد رشحه قاضي قضاة المعتزلة مع شيخه ابن مجاهد مع حداثة سنه ، وفعلاً إلتحق بهذه المجالس ، وشارك في العديد من المناظرات . وكما يبدو أنه انقطع لهذه المهمة في مجالس عضد الدولة ، ويعتبر هذا عملاً كلفه به عضد الدولة البويهى .

ونظراً لإعجاب عضد الدولة بالباقلاني اختاره مربياً لولده الذي سمي فيما بعد بصمصام الدولة . ألف له أثناء تأديبه له كتاب التمهيد ليعلمه عقيدة الأشاعرة ، التي كما يبدو أنه اقتنع بها عضد الدولة بعد أن كان يعتقد معتقداً المعتزلة . وهذا - أيضاً - يعتبر عملاً كلفه به عضد الدولة بالإضافة إلى عمله الأول .

أخذ قدر الباقلاني في الصعود عند عضد الدولة ، وظهر تفوقه العلمي ، وقدرته الفائقة على الحجاج والنقاش ، ومقارعة الخصوم بالأدلة والبراهين الساطعة ، وبرز في إقامة الحجج الباهرة على الخصوم في ذكاء مفرط ، وبراعة عجيبة ، مع إلمام بشتى العلوم ، ودراية تامة بمناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية ، مما أهله لأن يرسله عضد الدولة البويهى على رأس البعثة التي أرسلها إلى ملك الروم سنة ٣٧١هـ^(١) .

(١) ابن كثير في البداية والنهاية : ١١/٩ . وقد أرخ القاضي عياض في ترتيب المدارك ٦٨/٧ سفارة القاضي الباقلاني إلى ملك الروم بثلاثماية وثمانين ونيّف . وقال : إنه أرسله عضد الدولة . =

أطبقت كتب التراجم على وصف الباقلاني بالقاضي ، مما يدل على أنه تولى القضاء ، وفي الغالب يكون في فترة حكم تلميذه صمصام الدولة . وذلك لأنه كما تقدم أنه ترك معتقد المعتزلة والتزم بمعتقد الأشاعرة ، فنقل القضاء من أيدي المعتزلة ووضعه في أيدي أهل السنة . والذي يظهر لي أنه لم يكن مجرد قاض فقط ، بل كان مناضاً به تعيين القضاة . يشهد لذلك ما ذكره ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٢) في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد الاستوائى المتوفي سنة ٤٣٤هـ أنه تولى القضاء بعكبرا من أبي بكر ابن الطيب الباقلاني .

وبقي أمر آخر من أعماله أشارت إليه كتب التراجم ، وهو قيامه بالتدريس في المساجد ، فكان يقصده طلاب العلم فيفدون إليه من المشرق والمغرب كما يظهر ذلك جلياً من الفصل الذي عقدناه لتلاميذه . وقد أصبح تلاميذه - فيما بعد - منارات للعلم والمعرفة في المشرق والمغرب .

ذكر ابن العماد في شذرات الذهب ، وابن فرحون في الديباج المذهب^(٣) ، أنه كان له حلقة عظيمة بجامع المنصور ببغداد ، كانت تضم رجال الدولة وعلماء المذهب ، ودعاة الفرق المختلفة .

هذا ما استطعت الوصول إليه من الأعمال التي كان يشغلها القاضي الباقلاني والمناصب التي تسلمها . ومع هذا فإن هذه الأعمال لم تشغله عن قيامه بالتأليف والتصنيف ، وسيظهر لك مدى ضخامة إنتاجه العلمي في شتى العلوم والفنون الذي قلما حصل لغيره .

= ومن المعلوم أن عضد الدولة توفي سنة ٣٧٢هـ ، وبذلك يظهر أن الصحيح ما أرخ به ابن كثير أنها كانت سنة ٣٧١هـ . إلا أن تكون له رحلة أخرى غير رحلته في ولاية عضد الدولة . علماً بأنني لم أجد أي إشارة في كتب التراجم إلى أنه كان له رحلتان ، والله أعلم .

(٢) تبين كذب المفتري : ص ٢٤٧ .

(٣) شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ .

المبحث الخامس

تلاميذه

بلا ريب عالم في منزلة القاضي الباقلاني يتعذر معرفة كل من أخذ عنه ، فقد ضربت له بطون الإبل من كل بلد . كما أنه كان كثير التجوال ، لم يستقر في بلد واحد ، مما هيأت له هذه الأحوال عدداً كبيراً من طلاب العلم ، الذين أخذوا عنه في البصرة وبغداد والري وشيراز وغيرها من بلاد فارس . يقول ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(١) : وكان الباقلاني حصناً من حصون المسلمين ، وما سرُّ أهل البدعة بشئ كسرورهم بموته - رحمه الله - إلا أنه خلف من بعده جماعة كبيرة من التلاميذ تفرقوا في البلاد . وما لا يدرك كله لا يترك جله ، ولذا سنذكر طائفة ممن اشتهر بالأخذ عنه وملازمته ، ومنهم :

١ - أبو زر الهروي : عبد بن أحمد ، الإمام المحدث الحافظ الحجة الثقة المالكي الأشعري ، المولود سنة ٣٥٥ هـ ، والمتوفي سنة ٤٣٤ هـ . أخذ عن الباقلاني علم الكلام . ولأخذه هذا قصة لطيفة ذكرها ابن عساكر ، فقال : قيل للهروي : أنت من هراة ، فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري ؟ فقال : سبب ذلك أنني قدمت بغداد لطلب الحديث ، فلزمت الدارقطني ، وكنت مرة ماشياً معه ، فمر بنا شاب ، فأقبل عليه الشيخ وعظمه وأكرمه ودعا له . فلما فارقه قلت : أيها الشيخ الإمام ، من هذا الذي بالغت في إكرامه ؟ فقال : أو ما تعرفه ؟ قلت : لا . فقال : هذا أبوبكر بن الطيب الباقلاني الأشعري ناصر السنة ، وقامع المعتزلة ، ثم أفاض في الثناء عليه . فكان ذلك سبب اختلافي إليه وأخذي عنه^(٢) .

(١) تبين كذب المفتري ص ١٢٠ .

(٢) شذرات الذهب : ٢٥٤/٣ ، الديباج المذهب : ١٣٢/٢ ، تبين كذب المفتري : ص ٢٥٥ ، ترتيب المدارك : ٢٣١/٧ .

٢ - القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي المولود سنة ٣٦٢هـ ، والمتوفى سنة ٤٢٢هـ . الفقيه البارع ، والأصولي المتمكن ، والنظار الحجة ، والأديب الشاعر من كبار علماء الإسلام . سئل عن تفقه ، فقال : « صحبت الأبهري ، وتفقهت على أبي الحسن بن القصار ، وأبي القاسم بن الجلاب ، والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبوبكر بن الطبيب » .

قال الباقلاني : لو اجتمع في مدرستي عبد الوهاب وأبو عمران الفاسي القيرواني لاجتمع علم مالك : أبو عمران يحفظه ، وعبد الوهاب ينصره . ضاقت به الأحوال في العراق في آخر أيامه ، فرحل إلى مصر ماراً بمعرة النعمان ، حيث زار أبا العلاء المعري . تولى قضاء مصر ، ولم يعيش فيها إلا شهراً^(٣) .

٣ - أبو عمران : موسى بن عيسى بن أبي حجاج الففجومي - من بطون بربر المغرب - الفاسي القيرواني . ولد سنة ٣٦٥هـ . توفي بالقيروان في رمضان سنة ٤٣٠هـ . كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده ، مع معرفة بالرجال . يقول أبو عمران : رحلت إلى بغداد بعد أن تفقّحت بالمغرب والأندلس على أبي الحسن القابسي ، وأبي محمد الأصيلي ، وكانا عالمين بالأصول . فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ، وسمعت كلامه في الأصول والفقه حقرت نفسي ، ورجعت عنده كالمبتدئ^(٤) .

٤ - أبو الحسن السكري : على بن عيسى الشاعر . ولد سنة ٣٥٧هـ . كان يحفظ القرآن ، ويجيد القراءات . كان شاعراً أديباً ، أكثر من مدح الصحابة والرد على الرافضة والنقض على شعرائهم . درس على الباقلاني علم الكلام ، ومدحه بقصيدة طويلة ، أختار منها :

(٣) الديباج المذهب : ٢٦/٢ ، تبين كذب المفتري ص ٢٤٩ ، شذرات الذهب : ٢٢٣/٣ ترتيب المدارك : ٢٢٠/٧ .

(٤) ترتيب المدارك : ٢٤٣/٧ - ٢٥٢ .

اليعربي فصاحةً وبلاغةً والأشعري إذا اعتزى للمذهب
قاضي إذا التبس القضاء على الحجى كشفت له الآراء كل مغيب
مازال ينصر دين أحمد صادعاً بالحق يهدي للطريق الأصوب
توفي سنة ٤١٢هـ (٥) .

٥ - القاضي أبوجعفر محمد بن أحمد السمناني الحنفي الأشعري .
ولد سنة ٣٦١هـ كان عالماً فاضلاً سخيّاً ، حسن الكلام . كان له في داره
مجلس نظر يؤمه الفقهاء . مات بالموصل وهو على القضاء سنة ٤٤٤هـ (٦) .

٦ - أبوطاهر محمد بن علي المعروف بابن الأنباري ، المولود سنة
٣٧٥هـ . كان واعظاً صالحاً ، وعالماً كبيراً . درس على الباقلاني الفقه
وأصوله وعلم الكلام . ثم توجه للمغرب ، ونزل القيروان . أثنى عليه أبو عمران
الفاسي ، وقال : لا يوجد عالم بالأصول في القيروان إلا وقد أخذ ذلك عن
أبي طاهر ، ولولاه لضاع العلم بالمغرب . توفي سنة ٤٤٨هـ (٧) .

٧ - أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن الحريري المالكي . ولد سنة
٣٥٦هـ ، وتوفي سنة ٤٣٧هـ . كان محدثاً صدوقاً ، حدث عنه الخطيب
البغدادي . درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه (٨) .

٨ - أبو عبد الله : الحسين بن حاتم الأزدي . كان رجلاً ذا علم وأدب .
درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه . روى عن الباقلاني وصفاً
مناظراته في بلاط الروم . أرسله الباقلاني إلى دمشق ليرد على بعض
المخالفين ، فعقد المجلس في جامع دمشق . فذكر التوحيد ونزه المعبود ،

(٥) تاريخ بغداد : ٢٨١/٥ ، مرآة الجنان للياقعي ٧/٣ .

(٦) تبين كذب المفتري : ص ٢٥٩ ، اللباب في تهذيب الأنساب : ٥٦٥/١٠ .

(٧) تبين كذب المفتري ص ١٢١ .

(٨) ترتيب المدارك : ٤٦/٧ .

ونفى عنه التشبيه ، وأقام بدمشق مدة . ثم تركها إلى القيروان ، وانتفع به أهلها ، وبقي فيها إلى أن مات (٩) .

٩ — ابن اللبان : القاضي أبو محمد عبدالله بن محمد الأصبهاني . كان أحد أوعية العلم ، ومن أهل الدين والفضل . درس على الباقلاني كتاب «المقدمات في أصول الديانات» ، وكتاب «أصول الفقه» ودرس فقه الشافعي على أبي حامد الاسفرائيني ، ومات بأصبهان سنة ٤٤٦هـ (١٠) .

١٠ — أبو عبد الرحمن السلمي : محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري . ولد سنة ٣٣٠هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . شيخ الصوفية ومؤرخها . كان حافظاً عالماً بالتفسير والتاريخ والحديث . كان له بنيسابور دويرة للصوفية . أخذ عن الباقلاني أثناء إقامته مع عضد الدولة بشيراز . فقرأ عليه كتاب «اللمع» لأبي الحسن الأشعري (١١) .

١١ — أبو محمد عبد الرحمن بن أبي نصر . ولد سنة ٣٢٧هـ . كان عالماً ورعاً زاهداً عدلاً مأموناً ثقة ، وكان يعرف بالشيخ . ذكر القاضي عياض أنه تفقه على الباقلاني وعلق عنه ، وكتب في كتبه ما شاهده من مناظرات الباقلاني في الفقه بين يدي ولي العهد ببغداد للمخالفين ، عاش ثلاثاً وتسعين سنة . وتوفي في جمادى الآخرة سنة ٤٢٠هـ (١٢) .

١٢ — أبو حاتم محمود بن الحسن الطبري ، المعروف بالقزويني . ولد بآمل ، وتوفي بها . قدم بغداد ، درس على الباقلاني أصول الفقه ، كان حافظاً للمذهب والخلاف والأصول والجدل (١٣) .

(٩) ترتيب المدارك ٥١/٧ ، تبين كذب المفترى ص ١٢٠ ، ٢١٦ .

(١٠) تبين كذب المفترى ص ٢٦١ ، شذرات الذهب : ٢٧٤/٣ ، معجم المؤلفين : ١٢٠/٦ .

(١١) شذرات الذهب : ١٩٦/٣ .

(١٢) شذرات الذهب : ٢١٥/٣ ، ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(١٣) تبين كذب المفترى ص ٢٦٠ .

١٣ - أبو عمرو أحمد بن محمد بن سعدى . أصله أندلسى إشبيلي ، كان فقيهاً شيخاً صالحاً ، دخل العراق ، ولزم أبا بكر الأبهري . سمع من جماعة في مصر والعراق . لقي من المالكية أبا القاسم الجوهري ، وأبا بكر الباقلاني وجماعة . نزل المهديّة وأفتى فيها ، وتوفي بها بعد سنة ٤١٠هـ (١٤) .

١٤ - أبو علي الحسن بن شاذان : ولد سنة ٣٣٩هـ ، وتوفي سنة ٤٢٦هـ . كان حنفي المذهب في الفروع وأشعرياً في الاعتقاد . ذكره ابن عساكر في تلاميذ الباقلاني ، وقال : كان صدوقاً صحيح الكتاب ، يفهم الكلام على مذهب الأشعري (١٥) .

١٥ - أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن عثمان الصيرفي . ولد سنة ٣٥٥هـ وتوفي سنة ٤٣٥هـ . محدث حافظ ، روى عن القطيعي ، ثم أخذ عن الباقلاني (١٦) .

١٦ - أبو الفتح محمد بن أبي الفوارس الحنبلي : ولد سنة ٣٣٨هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . حافظ ، ثقة ، كان مشهوراً بالصلاح ، خرج للباقلاني ، وأخذ عنه (١٧) .

١٧ - صمصام الدولة بن مؤيد الدولة : ولد سنة ٣٥٣هـ وتوفي سنة ٣٨٨هـ وعمره خمساً وثلاثين سنة خلف أباه على الملك ، كانت له مشاركة في كثير من فروع العلم من أدب وفلسفة وطبيعة وأخلاق وإلهيات . ألف له الباقلاني كتابه التمهيد أثناء طلبه العلم عليه (١٨) .

(١٤) ترتيب المدارك : ١٠١/٧ ، جنوة المقتبس ص ١٠١ ، شجرة النور الزكية ص ١٠٦ .

(١٥) تبين كذب المفتري ص ٢٤٥ ، شنرات الذهب : ٢٢٨/٣ .

(١٦) ترتيب المدارك : ٨٩/٧ ، شنرات الذهب : ٢٥٥/٣ .

(١٧) تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ ، شنرات الذهب : ١٩٦/٣ ، تبين كذب المفتري ص ٢١٧ .

(١٨) الكامل : ٥٣/٩ ، تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن إبراهيم : ٤٩/٣ .

ذكر الباقلاني في كتبه طائفة أخرى ممن أخذ عنه ، منهم ابن المعتز الرقي الذي ذكره في الصفحة الخامسة من كتابه «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر» . وما ذكرناه كافٍ في إظهار شخصيته العلمية ، وبيان مدى إقبال طلاب العلم على حلقات درسه رحمه الله .

المبحث السادس

مذهب العقدي والفقي

مذهب العقدي :

الذي عليه عامة أصحاب كتب التراجم أن أبا بكر الباقلاني كان أشعرياً . ومصنفاته قاطبة تؤيد ذلك . بل كان أعظم أتباع أبي الحسن الأشعري على الإطلاق . وكان المنافع عن مذهب في زمانه ، والمناظر لخصوم الأشاعرة ، فلا تجد فصلاً من كتبه إلا وفيه رد على المعتزلة أو نقض لمذهبهم ، سواء في كتبه الكلامية أو كتبه الأصولية . وألف العديد من الكتب في تأصيل مذهب الأشاعرة ، أو إتمام الجوانب التي لم تكن واضحة في مذهبهم .

ولكن ابن تيمية - رحمه الله - وتلميذه ابن القيم يريان أن القاضي الباقلاني يخالف الأشاعرة في بعض القضايا العقائدية الهامة ، منها أنه كان يثبت الصفات الخيرية ، ومنها إثبات اليد والوجه .

ذكر ابن تيمية - رحمه الله - في كتاب «الفتاوي الحموية الكبرى» أن أبا بكر الباقلاني قال في كتابه «الإبانة» تصنيفه : «فإن قال قائل : فما الدليل على أن لله وجهاً ويدا ؟ قيل له : قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾^(١) . وقوله تعالى : ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾^(٢) . فثبت لنفسه وجهاً ويدا»^(٣) .

(١) الرحمن : ٢٧ .

(٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) الفتاوي الحموية : ص ٦٧ وما بعدها .

ونقل ابن القيم - رحمه الله - في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»^(٤) ما نسبته ابن تيمية للباقلاني ، ولكن نسبته لكتابه التمهيد .

وفعلًا فقد وجدت في التمهيد^(٥) ما نسبته له ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث قال : «باب في أن لله وجهًا ويدين . فإن قال قائل : فما الحجة في أن لله عز وجل وجهًا ويدين ؟ قيل له : قوله تعالى : «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» . وقوله تعالى : «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي» فأثبت لنفسه وجهًا ويدين» ثم أنكر الباقلاني قول من أول اليد في هذه الآية بالقدرة أو النعمة .

وبناء على ما تقدم من نقل شيخ الإسلام عنه من كتابه «الإبانة» المفقود حتى الآن . وما هو موجود فعلاً في كتابه «التمهيد» يظهر أن الباقلاني لا يوافق الأشاعرة في نفي بعض الصفات . ولا يؤول النصوص الواردة فيها .

ولكن عدم تأويله للنصوص لم يطرد فقال في كتابه «التمهيد»^(٦) بالنسبة لصفتي الغضب والرضى «فإن قال قائل : فهل تقولون إنه تعالى غضبان ، راض ، وأنه موصوف بذلك ؟ قيل له : أجل ، وغضبه على من غضب عليه ورضاه على من رضي عنه هما : إرادته لإثابة المرضي عنه ، وعقوبته للمغضوب عليه لا غير ذلك» .

ونقل ابن تيمية - رحمه الله - عن الباقلاني في كتابه «الفتاوى الحموية»^(٧) أن الباقلاني ذكر في كتابه «الإبانة» : «فإن قيل ، فهل تقولون إنه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ، بل هو مستو على عرشه ، كما أخبر

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٤٧ .

(٥) التمهيد : ص ٢٩٥ .

(٦) التمهيد : ص ٤٧ .

(٧) الفتاوى الحموية : ص ٦٨ .

في كتابه ، فقال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾^(٨) وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»^(٩) .

أما كتاب الإبانة للباقلاني فلا يعلم مكانه للتأكد من صحة النقل . ولكنه يوجد له كتاب اسمه الإبانة على ما في ترتيب المدارك^(١٠) . وما نقله موجود في كتاب «الإبانة» لأبي الحسن الأشعري^(١١) والموجود في كتب الباقلاني المطبوعة يخالف ما نقله ابن تيمية وتلميذه - رحمهما الله .

يقول الباقلاني في الإنصاف^(١٢) : إن الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول على جميع خلقه ، كما قال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بغير مماسة ولا كيفية ولا مجاورة . وأنه في السماء إله وفي الأرض إله^(١٣) .

وقال الباقلاني في الصفحة الرابعة والستين من الإنصاف : إنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ... إلى أن قال : ولا نقول : إن العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى كان ولا مكان .

وبناء على ما تقدم فإن كتب الباقلاني التي بين أيدينا تخالف ما نقله عنه ابن تيمية وتلميذه رحمهما الله تعالى . ولو صح نقلهما عنه لآلج صدر

(٨) سورة طه : ٥ .

(٩) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٧ .

(١٠) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .

(١١) الابانة للأشعري ص ١١٩ - ١٢٣ .

(١٢) الانصاف : ص ٣٦ .

(١٣) إشارة لقوله تعالى : ﴿وهو في السماء إله وفي الأرض إله وهو العزيز الحكيم﴾ وهي من التشابه كما قال الخازن في تفسيره ١١١/٤ . وفسرها بأنه يعبد في السماء وفي الأرض . ولكن فخرالدين الرازي استدلل بها في تفسيره ١٣٢/٢٧ على أن الله غير مستقر في السماء مؤيدا مذهبه الأشعري .

كل مؤمن يعتقد المعتقد الصحيح . والذي يظهر لي إما أن يكون ما نقلناه موجود فعلاً في كتابه الإبانة ، ويكون بذلك قد رجع عما في كتبه التي بين أيدينا إن كان متأخراً عنها . أو أنه رجع عما في الإبانة إن كانت الإبانة متقدمة . أو أنهما التبس عليهما كتاب أبي الحسن الأشعري الموجود فعلاً فيه هذا الكلام بكتاب الباقلاني . وهذا الاحتمال هو الأرجح في ظني . والله أعلم . لأن أتباعه لم ينسبوا هذا القول له مع شدة حرصهم على نقل أقواله وتدوينها .

وما نسبه ابن تيمية - رحمه الله - للباقلاني من مخالفته للأشاعرة ، وأنه أقل نفيًا منهم في الصفات يوضح سر قوله عنه في الفتاوي^(١٤) : وهو أفضل المتكلمين المنتسبين للأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده .

وبهذا يتضح أن الأشاعرة اليوم لا يوافقون الباقلاني في كل شيء حيث إنه يثبت لله وجهاً ويداً وهم لا يثبتون . كما أنهم لا يوافقون إمامهم بأحسن الأشعري معتقده ، الذي انتهى إليه ودونه في كتابه «الإبانة» ، بل بعضهم ذهب لعدم صحة نسبة الكتاب إليه .

بقي خطأ وقع فيه أحد المعاصرين لا يستحق الإشارة إليه لوضوحه من العام والخاص من طلاب العلم ، وهو أن الدكتور عبدالكريم بليغ في كتابه «النثر الفني وأثر الجاحظ فيه» قال عندما تكلم عن السجع ومنكريه في القرآن : «إنها فكرة قديمة وسائدة منذ أزمان تشبث بها المعتزلة ، ومنهم الباقلاني» . فالباقلاني وعداوته للمعتزلة يعرفها القاصي والداني ، ويشهد لها كل صفحة من كتبه . فهو لا يهادن المعتزلة لا في سفر ولا حضر ولا ليل ولا نهار . ولكن لعل ما ذكره الدكتور زلة قلم .

(١٤) فتاوي ابن تيمية : ٩٨/٥ .

مذهبه الفقهي :

أكثر مصادر ترجمة القاضي الباقلاني ذكرت أنه كان مالكيًا في الفروع ، وهو الصحيح ، ومن هؤلاء ابن الأثير وابن العماد وابن فرحون والياضي وابن تغري بردي والقاضي عياض^(١٥) حيث ذكر أنه كان شيخ المالكيين في عصره ، وأنه انتهت إليه رئاستهم .

ومع هذا فإن ابن كثير في البداية والنهاية^(١٦) ذكر أنه اختلف في مذهبه . فقل إنه شافعي ، وقيل إنه مالكي ونسبته للشافعية وهم نتج عن شدة انتسابه للأشعري ، وكان الأشعري شافعيًا . وكذلك نسبه للشافعية ابن السبكي في طبقاته^(١٧) .

وذكر ابن كثير أنه كان يكتب على فتاويه كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، واستغرب ذلك . وأكد هذه النسبة ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»^(١٨) . فنقل عن شيخه ابن تيمية أنه قال : «ما بين أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه وبين الحنابلة من التآلف لا سيما بين الباقلاني وبين أبي الفضل التيمي حتى كان الباقلاني يكتب في أجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي» .

وقال ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»^(١٩) ما نصه : وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبوبكر الباقلاني وأمثالهما أقرب إلى السنة ، واتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب .

(١٥) الكامل : ٢٦٩/٧ ، شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ ، مرآة الجنان : ٦/٣ ،

النجوم الزاهرة : ٢٣٤/٤ ، ترتيب المدارك : ٤٥/٧ .

(١٦) البداية والنهاية : ٣٥٠/١١ .

(١٧) طبقات ابن السبكي ٢/٢٥٥ .

(١٨) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٢٧ .

(١٩) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ١٦١/١ .

وما تقدم يدل على أن المقصود من نسبته لأحمد بن حنبل - رحمه الله - أنه في العقيدة وليس في الفروع الفقهية . فابن تيمية - رحمه الله - يرى أن الباقلاني أشد اتباعاً لأحمد بن حنبل في العقيدة من بعض الحنابلة الخراسانيين الذين مالوا لطريقة ابن كلاب ، أو مالوا لأراء المعتزلة .
وبهذا اتضح أن أبا بكر الباقلاني كان مالكياً في الفروع بلا ريب ، بل كان رئيساً لمالكية المشرق .

المبحث السابع

صفاته وأخلاقه

كان الباقلاني - رحمه الله - رجلاً عالي الهمة ، واسع الاطلاع ، سريع الخاطر ، حاضر البديهة ، قوي الذاكرة ، مهيباً ، معروفاً بالورع والتدين ، والحياة الجادة الهادفة ، فلم ينغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال دولة بني بويه من ترف ومجون ، بالرغم من اتصاله ببلاط عضد الدولة وابنه صمصام الدولة . وسنذكر ما يدل على اتصافه بهذه الصفات من كتب التأريخ والتراجم :

١ - علو همته وشدة اعتزله بنفسه :

روى القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) من لفظ القاضي الباقلاني حادثة شخوصه لمجلس عضد الدولة فيقول القاضي الباقلاني : « دخلت على الملك والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سرير ، وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة ، وعن يمينه ويساره مراتب ، وما عن يمينه خال ، لا يقعد هناك إلا وزير أو ملك ، فكرهت أن أقعد بأخر الناس للمذلة ، فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة عن يساره . فنظر الملك إلى قاضي القضاة نظراً منكراً . ولم يكن في المجلس من يعرفني إلا واحداً . وقد فزعوا لفعلي وجنايتي . فقال لقاضي القضاة : هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة ، فأعلم الملك بذلك ، والتفت إلي ، وأوماً بعينه إلى الحجاب فصاروا عني » .

(١) ترتيب المدارك ٥٢/٧ .

وذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(٢) قصة أخرى تدل على نفس الصفة وهي : لما وصل إلى ملك الروم بالقسطنطينية قال من تلقاه ومن معه : لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها ، وحتى تنزعوا أخفافكم . فرفض الباقلاني ، وقال : فإن رضيتم وإلا فخذوا الكتب تقرأونها ويرسل بجوابها الملك وأعود بها ، فأخبر بذلك الملك . فقال : أريد معرفة سبب هذا وامتناعه مما مضى عليه رسمي مع الرسل . فسئل القاضي عن ذلك ، فقال : أنا رجل من علماء المسلمين وما تريده منا ذل وصفار والله - تعالى - قد رفعنا بالاسلام ، وأعزنا بنبينا محمد عليه السلام . وأيضاً ، فإن من شأن الملوك إذا وصلتهم رسل من ملك آخر أن يرفعوا قدرهم لا سيما إذا كان الرسول من أهل العلم . فعرف الترجمان الملك بذلك . فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشتهون .

٢ - طول نفسه في المناظرات وسعة ثقافته :

ذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٣) .. حيث قال : « ناظر الباقلاني أستاذه أبا عبدالله بن مجاهد الطائي إلى أن انفجر عمود الصبح ، وظهر كلام القاضي عليه » .

وذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان^(٤) « أن الباقلاني كان طويل النفس في المناظرة مشهوراً بذلك ، فجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة فأكثرت فيها القاضي الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا على إنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب ، أراد بذلك تعجيز خصمه » .

(٢) ترتيب المدارك : ٦٠/٧ - ٦٣ .

(٣) تبين كذب المفتري ص ٢٢١ .

(٤) وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

وقال علي بن محمد الحنائي على ما في ترتيب المدارك وتاريخ بغداد^(٥) «كان القاضي أبوبكر يَهم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه . وما صنف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

٣ - فصاحته وبلاغته :

نقل صاحب ترتيب المدارك^(٦) أن أبا محمد البابي الشافعي قال : «لو أوصى رجل بثلاث ماله لأفصح الناس لوجب دفعه إلى أبي بكر الأشعري» .

٤ - ذكاؤه وسرعة بديهته :

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(٧) نقلاً عن الخطيب البغدادي أنه قال : «حضر ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها بعض مجالس النظر مع أصحاب له ، إذ أقبل القاضي أبوبكر الباقلاني . فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه ، وقال لهم : قد جاءكم الشيطان . فسمع القاضي الكلام ، وكان على بعدٍ من القوم . فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه ، وقال لهم : قال الله - تعالى - : «ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا»^(٨) .

ومما يدل على ذكائه وفطنته - أيضاً - ما ذكره ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٩) أن الباقلاني دخل على ملك الروم يوماً فقال له الملك قاصداً توبيخه : أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها . فقال له

(٥) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ وتاريخ بغداد : ٢٨٠/٥ .

(٦) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٦) ترتيب المدارك : ٥٠/٧ .

(٨) مريم : ٨٢ .

(٩) تبين كذب المفتري : ص ٢١٨ .

الباقلاني : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل ، زوج نبينا ومريم ابنة عمران .
فأما زوج نبينا فلم تلد ، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها . وقد
برأهما الله مما رميتا به فانقطع الملك ، ولم يجر جوابا .

ومما يدل على قوة حجته وذكائه - أيضا - ما ذكره القاضي عياض
في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبين كذب المفتري^(١٠) أن الباقلاني
حضر مجلسا ضم معه البطارقة في حضرة ملك الروم ، وبلغ في
الاستعداد لذلك المجلس ، وحضر البطريك متأخراً في حاشيته ، واستقبله
الملك بالتعظيم ، فسلم عليه القاضي ، ولكن أراد كسر هذا الاحتفاء والأبهة ،
فقال للبطريك : كيف الأهل والولد ؟ فعظم هذا السؤال على الحاضرين .
فقال الملك - وقد عجب من قول الباقلاني - ذكر من أرسلك في رسالته أنك
لسان الأمة ، ومتقدم على علماء الملة . أما علمت أننا ننزه هؤلاء عن الأهل
والولد ؟ فقال القاضي : رأيناكم لا تنزهون الله - سبحانه - عن الأهل
والأولاد ، فهل المطارنة عندكم أقدم وأجل وأعلى من الله - سبحانه - وتعالى
- فسقط في أيديهم ، ولم يربوا جوابا . ثم قال الملك للبطريك : ما ترى في
أمر هذا الشيطان ؟ قال : تقضي حاجته ، وتلاطف صاحبه ، وتبعث
بالهدايا إليه ، وتخرج هذا العراقي من بلدك من يومك هذا إن قدرت ، وإلا لم
أمن الفتنة به على النصرانية ، ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة
وهداياه ، وعجل تسريحه ، وبعث معه عدة من أسارى المسلمين الذين كانوا
لدى ملك الروم .

(١٠) ترتيب المدارك : ٦٨/٧ ، وتبين كذب المفتري ص ٢١٨ .

٥ - تدينه وكثرة عبادته :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك عن أبي عبدالله الصيرفي أنه قال : «كان صلاح القاضي أكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا بحسن نيته ، واحتسابه بذلك» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه قال : «إن ورد القاضي كل ليلة كان عشرين ترويحاً ، ما تركها في حضر ولا سفر» .

هذه أبرز صفات الباقلاني التي استطعت إثباتها بالنقل عمن ترجم له . وعدلت عن ذكر كثير من الحوادث التي تثبت هذه الصفات خشية من التطويل .

المبحث الثامن رأي العلماء فيه

(أ) فناء العلماء عليه :

لقد ذكرت في مبحث صفاته بعض ما أثنى به عليه أهل العلم ، وسأضيف لما تقدم بعض ما وصفه به العلماء في ترجمتهم له . فالباقلاني - رحمه الله - قام بتثبيت مذهب الأشاعرة ، وشارك في تأصيله وانتشاره ، فكان أكثر انتاجه العلمي يتصل بعلوم الدين وعقائد الإسلام . فكان تارة يؤصل الأصول ويوضح المذهب ، وتارة ينافح عنه من هجوم المعتزلة ، ويرد على أصحاب الآراء المخالفة ، ويبين زيف عقائدهم ، وسيظهر ذلك جليا في المبحث الذي سأعقده لمصنفاته . ولم يقتصر الباقلاني في دفاعه عن الإسلام من هجوم النصاري ، وعن مذهبه من هجوم المعتزلة على التأليف والتصنيف ، بل كان يصارعهم وجها لوجه في المناظرات . وسنذكر بعض ما ورد في كتب التراجم مما يبين منزلته بين علماء زمانه ، ومن ذلك :

١ - نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) عن أبي الحسن بن جهضم الهمداني أنه قال : « كان الباقلاني شيخ المالكيين في وقته ، وعالم عصره المرجوع إليه فيما أشكل على غيره » .

ونقل عن غيره أنه قال : إليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ، وكان حسن الفقه عظيم الجدل ، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة ، وكان ينزل الكرخ .

ونقل عن أبي عبدالله بن سعدون الفقيه قوله : « إن سائر الفرق رضيت بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين » .

(١) ترتيب المدارك : ٤٥/٧ ، ٤٩ .

ونقل عن أبي عمار الميورفي أنه قال : « كان ابن الطيب مالكيًا فاضلاً متورعاً ممن لم تحفظ له قط زلة ، ولا نسبت إليه نقيصة ، وكان يلقب بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، وكان فارس هذا العلم مباركاً على هذه الأمة ، وكان حصناً من حصون المسلمين ، وما سرُّ أهل البدعة بشيئٍ مثل سرورهم بموته . ولي القضاء بالثغر ، حسبت مؤلفات القاضي وإملاآتة فقسمتها على أيام عمره من مولده إلى موته ، فوجدت أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها . »

٢ - ونقل القاضي عياض في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٢) عن شيخ الحنفية أبي بكر الخوارزمي أنه قال : « كل مصنف في بغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر ، فإن صدره يحوى علمه وعلم الناس . »

٣ - يقول الخطيب البغدادي في تاريخه^(٣) : « إنه كان أعرف الناس بعلم الكلام ، وأحسنهم خاطراً ، وأجودهم لساناً ، وأوضحهم بياناً ، وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم . »

٤ - ونقل القاضي عياض وابن عساكر^(٤) عن الخطيب البغدادي أنه قال : « كان يدرس نهاره وأكثر ليله ، وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده - وكان ورده عشرين ترويحاً ما تركها في حضر ولا سفر - وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفاً من حفظه . فإذا صلى الفجر دفعها إلى بعض أصحابه ، وأمره بقراءتها عليه ، وأملى عليه الزيادات . »

(٢) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ ، تبين كذب المفتري : ص ٢١٠ .

(٣) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٤) ترتيب المدارك : ٤٨/٧ ، تبين كذب المفتري ص ٢١٩ .

٥ - نقل ابن عساكر^(٥) عن صاحب بن عباد أنه كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفرائيني ، وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري ، قال لأصحابه : «ابن الباقلاني بحر مفدق ، وابن فورك صل مطرق والاسفرائيني نار تحرق» .

٦ - ونقل ابن عساكر أن الإمام أبا عبد الله الحسن بن أحمد الدامغاني قال : «لما قدم القاضي أبوبكر الأشعري بغداد دعاه الشيخ أبو الحسن التميمي الحنبلي ، وذلك سنة ٣٧٠ هـ . وكان الحنبلي إمام عصره في مذهبه ، وشيخ عصره في ربهطه ، وكان بحضور أبي عبد الله بن مجاهد ، وأبي الحسين محمد بن سمعون شيخ الوعاظ وأبي الحسن الفقيه وأبي بكر الأبهري شيخ المالكية ، وأبي القاسم الداركي شيخ الشافعية ، وأبي الحسن طاهر بن الحسن شيخ المحدثين . وكانوا قمة العلم في زمانهم وتناظر ابن مجاهد والباقلاني في مسألة الإجتهد وتعلق الكلام بينهما إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي على ابن مجاهد . وكان أبو الحسن التميمي يقول لأصحابه : «تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة عنه غنى»^(٦) .

٧ - قال ابن خلدون في مقدمته^(٧) عن الباقلاني : «تصدر للإمامة في طريقتهم - يعني الأشاعرة - وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك» .

٨ - نقل الياقعي في مرآة الجنان^(٨) عن أبي القاسم عبد الواحد بن علي بن برهان النحوي قوله : من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ

(٥) تبين كتب المفتري ص ٢٤٤ .

(٦) تبين كتب المفتري ص ٢٢١ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .

(٨) مرآة الجنان : ٦/٣ .

بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء لطيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظمه وإشارته .

٩ - قال شيخ الاسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية في الفتاوي (٩) :
«وقال القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتكلم ، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده» .

وقال في الفتاوي (١٠) - أيضا - : «فالأشعري نفسه لما كان أقرب إلى قول الإمام أحمد ومن قبله من أئمة السنة كان عندهم - يعني عند الحنابلة - أعظم من أتباعه . والقاضي أبوبكر بن الباقلاني لما كان أقربهم إلى ذلك كان أعظم عندهم من غيره» .

وقال ابن تيمية في موضع آخر من الفتاوي (١١) : «والباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة ، وبعد الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن» .

١٠ - ذكر ابن عساكر في تبیین كذب المفتري (١٢) : «أن أبا الفضل التميمي الحنبلي حضر يوم وفاة الباقلاني العزاء حافيا مع إخوته وأصحابه، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة السنة المخالفين . هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين . وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام ، فلم يبرح ، وكان يزود تربته كل يوم جمعة في الدار» .

١١ - رثاه طائفة من الشعراء (١٣) ومن ذلك :

(٩) الفتاوي : ٩٨/٥ .

(١٠) الفتاوي : ١٧/٤ .

(١١) الفتاوي : ٥٢/٦ .

(١٢) تبیین كذب المفتري : ص ٢٢١ .

(١٣) تبیین كذب المفتري : ص ٢٢٢ ، ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

أنظر إلى جبل تمشي الرجال به وانظر إلى القبر ما يحوي من الصلف
وانظر إلى صارم الاسلام منعمداً وانظر إلى درة الاسلام في الصدف
هذا غيظ من فيض ذكرته ليدل على العديد من كلمات الثناء التي كان
الباقلاني أهلاً لها ، والتي لو سطرتها كلها في هذا الفصل لناء عن
اتساعها وستتضح منزلته بين العلماء بصورة أبهى وأجلى عند ذكر
مصنفاته ومناظراته ، فهي خير شاهد له على منزلته العالية ومرتبته الباهرة .

الطعون التي قيلت فيه :

الباقلاني - رحمه الله - كسائر الناس يوجد من يُعجب به فيثني عليه ،
ويوجد من يبغضه أو لا يوافقهِ فيطعن فيه . وسننقل بعض ما قيل فيه
محاولاً بيان وجهه من الصحة وعدمها . فكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول
ﷺ ، الذي لم تثبت العصمة لأحد من أمته بعده إلا لمجموعها . وممن طعن
فيه :

١ - أبوحامد الاسفرائيني الفقيه الشافعي الكبير القدر المتوفى سنة ٤٠٦هـ .

نقل السيد أحمد صقر عن فتاوي ابن تيمية في مقدمة كتاب «إعجاز
القرآن»^(١٤) للباقلاني : أن أباحامد الاسفرائيني كان ينهى أصحابه عن
الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني . وكان يقول : إنه مبتدع يدعو الناس
إلى الضلالة . وقال : إنه كان أبوحامد إذا سعى إلى الجمعة من قطيعة
الكرخ إلى جامع المنصور يدخل الرباط المعروف بالروزي ، ويقول لمن حضر :
اشهدوا على بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله أحمد بن حنبل ، لا
كما يقوله الباقلاني ، وتكرر ذلك منه في جمعات وكان يقول : أنا بريء من
مذهب الباقلاني وعقيدته .

(١٤) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٣ ، وعزاه للفتاوي : ٢٣٩/٥ ولم أجده فيها .

والناظر في هذا الكلام قد يفهم منه أن الباقلاني يقول بأن كلام الله مخلوق مطلقاً . وهذا مناف لما عرف من مذهبه . فالباقلاني يقول بأن الكلام النفسي صفة من صفات الله - سبحانه - غير مخلوق . وأما القرآن المكتوب في المصاحف مخلوق ، ولهذا نسب الشيخ أبوحامد الباقلاني للابتداع ، ونهى عن الدخول عليه ، والكلام معه لأجل هذه البدعة . وأبوحامد معروف بشدة الإنكار على أصحاب الكلام عموماً والأشاعرة والباقلاني خصوصاً . وكان الباقلاني - رحمه الله - يخرج إلى السوق متبرقعاً خشية من الشيخ أبي حامد لهيبته وعلو منزلته .

وهذا الطعن من أبي حامد ووصفه للباقلاني بالابتداع مع التحذير من الدخول عليه فيه تطرف في الإنكار . وهو أعظم الطعون تأثيراً ، نظراً لأنه من كبار علماء المسلمين في زمانه ، الذين لهم أهمية ووزن علمي .

٢ - أبوحيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤ هـ .

يقول في كتابه «الامتناع والمؤانسة»^(١٥) عن الباقلاني : «إنه يزعم أنه ينصر السنة ، ويفحم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق الملحدة» .

ونقدم على نقض هذا الكلام لمحة عن حال أبي حيان حتى يعرف أنه ممن تقبل شهادته أو ممن ترد .

يقول ياقوت الحموي في معجم الأدباء^(١٦) : «كان أبوحيان مجبولاً على الغرام بطلب الكرام» .

(١٥) الامتناع والمؤانسة : ١٤٢/١ .

(١٦) معجم الأدباء : ١٨٦/٦ .

ونقل ابن السبكي في طبقاته عن الذهبي قوله^(١٧) : «كان أبوحيان سيئ الاعتقاد ، وكان كذاباً قليل الدين والورع عن القذف ، والمجاهرة بالبهتان ، والقدح في الشريعة ، وكفاه ما كان يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ، ويضيف إلى السلف الصالح من الفضائح» .

ونقل الذهبي عن أحد العلماء أنه قال : «لم أزل أرى أباحيان التوحيدي في زمرة أهل الفضل حتى صنع رسالة منسوبة إلى أبي بكر وعمر . وقال : إنهما راسلا بها علياً . قاصداً بذلك الطعن على الصدر الأول» .

ونقل طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة^(١٨) عن ابن الجوزي قوله : «زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء المعري ، وشرهم على الاسلام التوحيدي ، لأنهما صرحا ولم يصرح» .

وما نقلته من الكلام في أبي حيان التوحيدي يجعله مربود الشهادة . فمن يتجراً على الصحابة وسلف الأمة لا يردعه دينه عن الوقوع فيمن هم بونهم . ومن وصف بالزندقة ، فإن كان كما وصف فقد خرج من الدين ، ولا يقبل قوله في أحد .

وما وصف به التوحيدي الباقلاني ليس بغريب ولا عجيب إذا علمنا أنه وقع في صحابة رسول الله ، وفي كبار علماء زمانه ورعاً وفضلاً ، فقد وقع في العالم الجليل أبي القاسم الداركي شيخ فقهاء الشافعية المتوفى سنة ٣٧٥هـ . وهو من الفضل والورع والوقار مما لا يخفى على أحد ، حتى عده بعضهم أنه المجدد على رأس المائة الرابعة . فقال التوحيدي فيه : «أما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسباً ، وهو يأكل الدنيا بالدين ، ويغلب عليه اللواط ، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة ، وهو خبيث قليل اليقين»^(١٩) .

(١٧) طبقات ابن السبكي : ٢/٤ .

(١٨) مفتاح السعادة : ١٨٨/١ .

(١٩) الامتاع والمؤانسة : ١٤٢/١ .

ورمى جميع المتكلمين بقلة الدين فقال : «ولم أر متكلما في مدة عمره بكى خشية ، أو دمعت عينه خوفا ، أو أقلع عن كبيرة رغبة ، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين ، ويتلاقون متخادعين ، ويصنفون متحاملين ، جذُّ الله عروقهم ، واستأصل شأفتهم ، وأراح البلاد والعباد منهم ، فقد عظمت البلوى بهم ، وعظمت آفاتهم على صفار الناس وكبارهم ، ودب داؤهم ، وعسر دواؤهم ، وأرجو أن لا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضا ، وساكنه متجعجعا» .

أفبعد هذا يقبل لأبي حيان قول ؟ لا أظن أحداً يعلم حاله حق العلم يصدقه فيما يقول .

وكتب الباقلاني كلها دليل ساطع على عظم فريته على الباقلاني .

فالخرمية التي اتهم بها الباقلاني فرقة مبتدعة ، لا يعدها أحد من مؤرخي الفرق من زمرة المسلمين ، لأنها تستحل كل محرم ، وتذهب إلى شركة الناس جميعا في الأموال والنساء ، ويجتمع رجالها ونساؤها في ليال مخصوصة يقضونها في احتساء الخمر والرقص ، ثم يطفئون الأنوار ، ويعكف كل واحد منهم على المرأة التي اتفق جلوسها بجانبه . ويدينون بالوهية بابك الخرمي . ولا أدري كيف يكون الباقلاني من هذه الفرقة ويخفي أمره على جميع الناس عدا أباحيان . وكيف يتركه حساده المتربصين به ، ولا يرفعون أمره للسلطان فيهدر دمه ويصلبه كما فعل ببابك الخرمي . ففرية أبي حيان على الباقلاني فرية مفضوحة ، لا تستحق كل هذا الاهتمام والرد .

وأما الدوافع على فعل أبي حيان هذا - فيما أظن - هو إشباع نهمه في نهش أعراض المسلمين الذي فرضته عليه سجيته . فهو متأس بالحطية الذي لا ينطق لسانه إلا بهجاء الناس ، فلما لم يجد من يهجو هجا نفسه .

وقد تكون أسباب لوقوع اختياره للمتكلمين عموماً والقاضي الباقلاني خصوصاً . ولعل منها بغضه لعلم الكلام والمتكلمين . أو يكون فعله هذا انتصاراً لأستاذه أبي سليمان المنطقي الذي يعادي القاضي الباقلاني . والله أعلم .

٣ - أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم الأهوازي المتوفى ٤٤٦ هـ . ألف الأهوازي كتاباً في مثالب أبي الحسن الأشعري خصوصاً وأصحابه عموماً ورد عليه ابن عساكر بكتابه «تبين كذب المفتري» وممن ناله طعن الأهوازي القاضي الباقلاني ، فقال ابن عساكر في تبين كذب المفتري (٢٠) وهو ينقل طعن الأهوازي على الباقلاني ويرد عليه : «وأما ما ذكره في حق القاضي أبي بكر الباقلاني - رحمه الله - من أنه كان أجير الفامي ، وأنه إنما ارتفع قدره بمدخلة السلاطين لا بالعلم ، فهو عين الجهل والتعامي ، وهل ينكر فضل القاضي في العلم والفهم من شم أدنى شمة من العلم ؟ فتصانيفه في الخلق مبنوثة ، وعلومه عنه مستفادة موروثة ، وقد كان يدرس المدة الطويلة في دار السلام ، ويصنف الكتب الجليلة في قواعد الاسلام ، فقله في حقه قول من لا يتحاشى من الكذب» .

وتعليق ابن عساكر على طعن الأهوازي كاف في الجواب إلا إنني أضيف أن الأهوازي مثل التوحيدي مرئود الشهادة لعدم تزكية أهل العلم له من محدثين وغيرهم . ويكفيه قبلاً تجروؤه على وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ .

قال عنه تلميذه الخطيب البغدادي : أبو علي الأهوازي كذاب في الحديث والقرآن جميعاً ، وقال عنه ابن العماد الحنبلي : «الأهوازي ضعيف» .

وذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٢١) أن الأهوازي كان سالمياً مشبهاً مجسماً حشويّاً ، ألف كتاباً سماه «البيان في شرح عقود أهل الإيمان» شحنه بأحاديث الصفات ، ومن اطلع على ما فيه من الآفات ، ورأى ما فيه من الأحاديث الموضوعة ، والروايات المستنكرة المدفوعة ، والأخبار الواهية الضعيفة ، والمعاني المتنافية السخيفة ، كحديث ركوب الجمل وهو : «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر عليه إزاران وهو يقول : قد سمحت قد غفرت إلا المظالم» . وحديث عرق الخيل ، وهو : «إن الله - تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق» قضى عليه في اعتقاده بالويل .

والسالمية التي ينتمي لها الأهوازي تقول : «إن الله سبحانه يرى في صورة آدمي» ويعتقدون أن الميت يأكل في قبره ويشرب . وأن الله سبحانه يقرأ القرآن على لسان كل قارئ .

ومن هذا حاله كيف يقبل قوله في علماء المسلمين ؟

٤ - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . نسب له أقوالاً معظمها لم يقلها الباقلاني ، ولا توجد في كتبه ، ومن ذلك :

(أ) قال في كتابه «الدرة فيما يجب اعتقاده»^(٢٢) : «قال الباقلاني : إن جميع المعاصي جائزة من جميع الأنبياء حاش الكذب في البلاغ فقط» .

والذي وجدته في كتابه «التقريب والارشاد»^(٢٣) موضوع التحقيق في هذا الكتاب أنه جُوزَ عليه التورية والمعاريض في غير البلاغ إذا احتاج إليهما ، وجُوزَ السهو والنسيان والمعاصي فيما يخصه من الفرائض» ووضح

(٢١) تبين كذب المفتري ص ٣٦٩ .

(٢٢) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٩ .

(٢٣) التقريب والارشاد ص ٤٢٨ من هذا المجلد

إمام الحرمين في البرهان^(٢٤) قول الباقلاني فنسب له القول بامتناع الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر ، وحصر الخلاف في الصغائر ، وارتضى قول الباقلاني . ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول^(٢٥) عن الباقلاني أنه نقل الاجماع على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر . ونقل الأمدى في الأحكام^(٢٦) عن الباقلاني مثل ما نقل الشوكاني . وبهذا يظهر مدى التجني في النقل من ابن حزم على أبي بكر الباقلاني .

(ب) قال ابن حزم في الدرة^(٢٧) : «وما قال أحد من أهل الاسلام أن الإيمان عقد بالقلب دون نطق باللسان إلا طائفة من أهل البدع والشنوذ كجهم بن صفوان وأتباعه وابن الباقلاني وابن فورك ، ومن وافقهم» .

والذي وجدته في كتابه الانصاف^(٢٨) : «واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان على ما جاء في الأثر ، لأنه إنما أراد ﷺ بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة» . ولكن الباقلاني في كتابه التمهيد^(٢٩) عرف الإيمان بأنه التصديق بالله تعالى ، وهو موجود في القلب . ثم بين أن هذا هو الإيمان في اللغة ، وهو على أصله يرى أن المشرع لم يغير معاني الكلمات في اللغة إلى الشرع . فأجمل في التمهيد الكلام مما حدا بابن حزم وغيره إلى نسبة الباقلاني للإرجاء بدون بيانه المراد بالإرجاء في كتابه الفصل^(٣٠) : حيث قال : «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة

(٢٤) البرهان : ٤٨٣/١ .

(٢٥) إرشاد الفحول : ص ٣٣ .

(٢٦) الأحكام للأمدى : ١٧٠/١ .

(٢٧) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٢٩ .

(٢٨) الانصاف : ص ٨٦ .

(٢٩) التمهيد للباقلاني ص ٣٨٨ .

(٣٠) الفصل لابن حزم : ١٦٣/٤ .

منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومن تبعه» والأمانة العلمية تقتضى أن
يفصل مقالة الباقلاني حتى لا يظن ظان أنه يقول : «لا تضر مع الإيمان
معصية» كما يقول جهم وغيره .

(ج) قال ابن حزم في الفصل (٣١) بعد أن ذكر الأشاعرة وأن ابن
الباقلاني كبيرهم : «فرقة مبتدعة تزعم أن محمداً ﷺ ليس هو الآن رسول
الله ، ولكن كان رسول الله . وهذا قول ذهب إليه الأشعرية ، وهذه مقالة
خبیثة مخالفة لله تعالى ورسوله ، ولما أجمع عليه أهل الاسلام ونعوذ بالله من
هذا القول ، فإنه كفر صراح» .

والذي وجدته في الانصاف (٣٢) للباقلاني : «يجب أن يعلم أن نبوات
الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل ولا تنخرم بخروجهم عن الدنيا ، وانتقالهم
إلى دار الآخرة ، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة
نومهم ، وحالة اشتغالهم ، إما بأكل أو شرب أو قضاء وطر» ففرية ابن حزم
هذه وضحت بهذا النقل وضوح الشمس .

وقد كذب نسبة هذا القول للأشاعرة عموماً أبو القاسم القشيري في
رسالته لأهل العراق التي أرسلها من خراسان وشرح فيها ما نال الأشاعرة
وأهل السنة من البلاء ، ونفى أن يكون هذا القول وقع من أحد من الأشاعرة
في مجلس مناظرة ، ولا وجد في كتاب لهم ، والرسالة بطولها نقلها ابن
السبكي في طبقاته (٣٣) .

(د) يقول ابن حزم في كتابه الفصل (٣٤) : «ذهبت طوائف من
الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب

(٣١) الفصل : ٨٨/١ .

(٣٢) الانصاف : ص ٩٥ .

(٣٣) طبقات الشافعية لابن السبكي : ٢٧٦/٢ .

(٣٤) الفصل : ١٦٣/٤ .

الباقلاني ، وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه» .

والذي وجدته في كتابه التمهيد^(٣٥) قوله : فإن قال قائل : خبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم ؟ قيل لهم : يجب أن يكون على أوصاف :
منها : أن يكون قرشياً من الصميم .

ومنها : أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين .

ومنها : أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب ، وتدير الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة ، والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ، وما يتعلق به من مصالحها .

ومنها : أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ، ولا جزع لضرب الرقاب .

ومنها : أن يكون أمثلهم في العلم ، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول» . ثم أقام الأدلة على كل ما قاله فقال :

«وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهارج فهو أن الإمام ينصب لدفع العدو وحماية البيضة ، وسد الخل ، وإقامة الحدود ، واستخراج الحقوق ، فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة ، واختلاف السيوف ، وتعطيل الأحكام والحقوق ، وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم ، وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول .

(٣٥) التمهيد للباقلاني ص ٤٧١ - ٤٧٥ .

ويدل على ذلك أيضاً علمُ عمر - رضى الله عنه - وسائر الأمة والصحابة بأن في الستة فاضلاً ومفضولاً ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم إذا أدى إلى صلاحهم وجمع كلمتهم من غير إنكار أحد على عمر ذلك .

وفريته على الباقلاني خاصة والأشاعرة عموماً وضحت بهذا النقل .

(هـ) قال ابن حزم في كتابه الفصل (٣٦) «قال الأشاعرة في كتبهم : الروح تنقل عند خروجها من الجسم إلى جسم آخر ، هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه ، وأظنه الرسالة المعروفة بالحرّة» .

والذي وجدته في الانصاف (٣٧) للباقلاني . والذي جزم السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن أنه كتاب «الحرّة» «ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين ، كل ذلك حق وصدق» . فثبت رجوع الروح للميت .

ثم هذا المذهب لم أجد من نسبه لأحد من الأشاعرة ، ولكن نسب هذا المذهب للقائلين بالتناسخ وهم السمنية وطائفة من الفلاسفة مثل سقراط وأفلاطون ، ونسب للمانوية وبعض اليهود . وعرف في دولة الاسلام عن السبئية ، الذين قالوا : إن عليا حلت روح الإله فيه ، وعن البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحولية . ونسب لبعض القدرية كأحمد ابن خابط ومن تابعه . وينظر في ذلك الفرق بين الفرق للبغدادي (٣٨) .

(٣٦) الفصل : ٢١٦/٤ .

(٣٧) الانصاف للباقلاني ص ٧٨ .

(٣٨) الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ - ٢٧٦ .

(و) يقول ابن حزم في كتابه الفصل^(٣٩) : ومن شنعهم - يعني الأشاعرة - قول هذا الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار لنقل القرآن : «إن تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سورته شئ فعله الناس ، وليس من عند الله ، ولا من أمر رسول الله ﷺ» .

والموجود في مخطوطة الانتصار اللوحة الرابعة : «ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا ، وأن ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمته الله تعالى ورتبه عليه رسوله من أي السور ، لم يقدم من ذلك مؤخرا ، ولا أخر منه مقدما ، وإن الأمة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب أي كل سورة ومواضعها ، وعرفت مواقعها ، كما ضبطت منه نفس القراءات ، وأنه يمكن أن يكون الرسول ﷺ قد رتب سورته على ما انطوى عليه مصحف عثمان ، ويمكن أن يكون قد وكل ذلك إلى الأمة بعده ، ولم يتول ذلك بنفسه ، وأن هذا القول الثاني أقرب وأشبه أن يكون حقا» .

فالباقلااني يرى أن ترتيب الآيات في السور توقيفي من الرسول ﷺ من غير شك . ونقل الاجماع على ذلك الزركشي في البرهان ، وحكاة السيوطي في الاتقان^(٤٠) وإنما وقع الخلاف في ترتيب السور . فذكر السيوطي على أن جمهور العلماء على أنه اجتهاد من الصحابة ، ولذا اختلفت مصاحف الصحابة في ترتيبها ، وقد ذكر السيوطي في الاتقان^(٤١) وجه الاختلاف بين مصاحف الصحابة في الترتيب ، وبين أن للقاضي الباقلاني فيها قولان .

(٣٩) الفصل : ٤١١/٤ .

(٤٠) الاتقان للسيوطي : ٦٠/١ .

(٤١) الاتقان : ٦٢/١ .

وأقول : ما مبرر التشنيع على إمام اختار قولاً قال به معظم علماء الأمة ، وله على ذلك أدلة مقنعة ؟ .

(ز) نقل ابن حزم في الفصل (٤٢) عن الباقلاني أنه يقول : «جائز أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله ﷺ» .

والذي وجدته في التمهيد (٤٣) للباقلاني في معرض الرد على البراهمة الجاحدين للرسول : «ثم يقال لهم : ما أنكرتم على من قال من مثبتتي نبوة الرسول أن الله تعالى ليس يفضل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداءً ، ولا لأجل جنسه ، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعلمه والاخلاص في الاجتهاد ... فيكون التفضيل بالرسالة إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، لأنه أفضلهم وأكثرهم عملاً» .

ويقول الإيجي في المواقف (٤٤) : «وأفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا - يعني الأشاعرة - وعند أكثر قدماء المعتزلة أبو بكر الصديق» .

وابن حزم لم يبين أين وجد ما نقله حتى تُعلم صحته من سقمه ، مع أن ما وجدناه في التمهيد والمواقف يخالفه ، فيغلب على الظن أن ما نقله ابن حزم هو وهم أو تجني دفعته إليه سجيته . والله أعلم .

(ح) يقول ابن حزم في الفصل (٤٥) : «ومن العجيب أن هذا النذل الباقلاني قطع بأن داود خالف الاجماع في قوله بإبطال القياس . أفلا يستحي هذا الجاهل من أن يصف العلماء بصفته مع عظيم جهله ؟ ولكن من يضل الله فلا هادي له» .

(٤٢) الفصل : ٢٠/٥ .

(٤٣) التمهيد للباقلاني ص ١٢٩ .

(٤٤) المواقف : ص ٤٠٧ .

(٤٥) الفصل : ٢٢٥/٤ .

ولعل هذا هو السر في هجوم ابن حزم على الباقلاني على الخصوص والأشاعرة على العموم . ولكن الأمر لم يقف على الأشاعرة والباقلاني ، فالسب والشتم والطعن لم يفلت فيه من لسان ابن حزم إلا النادر من علماء الأمة . وقد بين العلماء حاله ، وحذروا من النظر في كتبه ، ومن ذلك :

١ - قال ابن السبكي في طبقاته عن كتاب الفصل : «كتابه هذا من أشهر كتبه ، وما برح المحققون من أصحابنا ينهون عن النظر فيه لما فيه من الازدراء بأهل السنة» .

٢ - قال ابن العماد في شذرات الذهب^(٤٦) : كان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، فنفرت منه القلوب ، واستهدف الفقهاء وقته ، فتمالؤا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنومنه ، والأخذ عنه ، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده . ونقل عن «العريف» قوله المشهور : «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين» .

٣ - نقل سعيد الأفغاني في كتابه ابن حزم الأندلسي^(٤٧) عن أبي بكر ابن العربي أنه قال : «نشأ ابن حزم وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأئمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس منه ، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا ، تنفيرا للقلوب عنهم» .

٤ - قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوي^(٤٨) : «ابن حزم خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل

(٤٦) شذرات الذهب : ٣/٢٠٠ .

(٤٧) ابن حزم الأندلسي ص ١٤٠ .

(٤٨) فتاوي ابن تيمية : ٤/١٩ .

الحديث في معاني مذهبهم ... إلى أن قال : مضموماً إلى ذلك كلامه من الوقعة في الأكابر ، والاسراف في نفي المعاني ، ودعوى متابعة الظواهر .
هـ - نقل الشوكاني في إرشاد الفحول^(٤٩) عن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أنه وصف ابن حزم بالمكابرة ، لأنه أنكر حجية مفهوم الموافقة .

ولعل من أسباب افتراءات ابن حزم على الباقلاني موقفه من أهل الظاهر . فقد نقل إمام الحرمين في البرهان^(٥٠) قول الباقلاني في أهل الظاهر وهو : « وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه ، وقد قال القاضي لا يعتد بخلاف هؤلاء ، ولا ينخرق الاجماع بخروجهم عنه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة » .

وقال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع^(٥١) : « كان أبوبكر الباقلاني يقول : نحن نفسق نفاة القياس ، فإنهم مخالفون إجماع الصحابة بنفي القياس » .

وقال العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع^(٥٢) : « قال حبر الأصول أبوبكر الباقلاني : «إني لا أعدهم من علماء الأمة ، ولا أبالي بخلافهم ولا وفاقهم» .

هـ - وممن طعن في الباقلاني الدكتور عبدالرحمن بدوي المعاصر . ذكر في كتابه «مذاهب الاسلاميين» : «إن الباقلاني لم يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، ثم علل ذلك بأنه راجع إلى قلة بضاعته إن لم يكن جهله التام بالفلسفة الأرسطية بخاصة ، والفلسفة اليونانية بعامة»^(٥٣) .

(٤٩) إرشاد الفحول ص ١٧٩ .

(٥٠) البرهان : ٧٨٤/٢ .

(٥١) شرح اللمع : ٦٨٥/٢ .

(٥٢) حاشية العطار على جمع الجوامع : ٢٢١/٢ .

(٥٣) مذاهب الاسلاميين : ٥٩٨/١ .

وهذا الكلام من تطاول الأقرام على العمالقة . فالباقلاني له كتب في نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وليس هو الوحيد في ذلك ، فقد سلك هذا المسلك شيخ الاسلام ابن تيمية ، وألف في ذلك كتابين هما : «نقض المنطق» طبع بعناية الشيخ محمد حامد الفقي . وكتابه «الرد على المنطقيين» طبع برعاية إدارة ترجمان السنة في باكستان . وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»^(٥٤) «أن أبا بكر بن العربي وضع قانوناً مبنياً على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني» وذكر ابن القيم في كتابه «مفتاح دار السعادة»^(٥٥) في معرض نقض المنطق : «وقفت على رد متكلمي الاسلام عليه ، وتبين فسادُه وتناقضه من أهل الكلام والعربية كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي ، وخلق لا يحصون كثرة» .

فشيوخ الإسلام ابن تيمية ذكر أن له طريقة تنسب إليه . وابن القيم نقل أنه نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وكيف يمكنه نقضه بدون علمه بدقائقه ؟ هذا ما وجدته مما قيل في الباقلاني مدحاً وثناء ، وطعنا وذماً . فما ورد مفصلاً مبرراً وظهر لنا غيره أجبنا عنه بما وجدناه في كتبه أو كتب أصحابه ، وحكمت على ما قيل بالرد مع ذكر الدليل على فساد ما نسب إليه ، لأنه يجب على المسلم أن يذب عن أعراض المسلمين ما استطاع لذلك سبيلاً . والذي ظهر لي أن طعن ابن حزم ، وأبو حيان التوحيدي ، وأبو علي الأهوازي ، والدكتور عبدالرحمن بدوي كله باطل بل فيه افتراء متعمد من بعضهم لعدم الأمانة في النقل عنه . ويلتمس العذر لبعضهم بالجهل في حقيقة ما عليه الباقلاني .

(٥٤) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ٥٣/١ .

(٥٥) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١ .

وأما ما ذكره شيخ الشافعية أبو حامد الاسفرائيني في نقده للباقلاني ووصفه بالابتداع وتبرؤه من معتقده . فهي مسألة وافق فيها أبو بكر الباقلاني عامة الأشاعرة بناء على تقسيمهم الكلام إلى نفسي وإلى صوت وحرف . بل هي أعظم مسألة خالف فيها الأشاعرة طريقة السلف . وللإسفرائيني حق في إنكاره على من يخالفه . ولكن قد لا يكون الحق معه في الأسلوب الذي اختاره وما من عالم من علماء الأمة إلا وله عليه ، لعدم ثبوت العصمة لأحد من البشر عدا رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم .

المبحث التاسع

مناظراته

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) أن أبا عبدالله الأزدي قال : «كان الملك عضد الدولة يحب العلماء ، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم من كل فن ، وأكثرهم الفقهاء المتكلمون ، وكان يعقد لهم مجالس للمناظرة . وكان قاضي قضاته - بشر بن الحسين - معتزلياً فقال له : عضد الدولة يوماً : هذا المجلس عامر بالعلماء ، إلا إني لا أرى فيه قاعداً من أهل الإثبات - يعني أهل الحديث - ينصر مذهبه . فقال له قاضيه : إنما هم أصحاب تقليد ورواية ، يروون الخبر وضده ، ويعتقدونهما جميعاً ، ولا أعرف منهم أحداً يقوم بهذا الأمر ، ثم أقبل يمدح المعتزلة .

فقال له عضد الدولة : محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر له ، فانظر أي موضع فيه مناظر نكتب له ويحضر مجلسنا ، فلما عزم عليه قال القاضي : أخبروني أن بالبصرة شيخاً وشاباً : الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي ، وفي رواية أبي بكر بن مجاهد ، والشاب يعرف بالباقلاني . فكتب الملك من حضرته يومئذ بشيراز إلى عامله بالبصرة ليبعثهما إليه ، وأرسل مالا لنفقتهما من طيب ماله .

فلما وصل الكتاب إليهما . قال الشيخ وبعض أصحابه : «هؤلاء القوم كفره فسقه - لأن بني بويه من الديلم روافض - لا يحل لنا أن نطأ بسطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصاً لله لنهضت» .

(١) ترتيب المدارك : ٥١/٧ .

قال القاضي : فقلت لهم : كذا قال ابن كلاب والمحاسبي ومن في عصرهم عن المأمون إنه فاسق لا نحضر مجلسه حتى ساق الامام أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه بعده ما عُرِف ، ولو ناظروه لكفوه هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه من الحجة ، وأنت - أيضاً - أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على الإمام أحمد ، ويقولون بخلق القرآن ونفي الرؤية . وما أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج .

فإذا السبب في إحضار الباقلاني إلى مجالس عضد الدولة هو مشاركته في المناظرات الدائرة في مجالسه ، والتي كانت قاصرة على علماء المعتزلة . ثم أرسل عضد الدولة الباقلاني إلى بلاد الروم في سفارة . وهناك عقد العديد من المناظرات .

والراغب في الاطلاع على مناظرات الباقلاني وما دار فيها يجدها في الكتب التالية : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك - الجزء السابع - والكامل لابن الأثير وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وعيون المناظرات للسكوني ، وسير أعلام النبلاء للذهبي ، وطبقات الشافعية لابن السبكي ، وجمع حديثا محمد ابن عبد العزيز الخضيرى مناظراته في بلاد الروم في رسالة سماها «الباقلانية» .

ومناظرات الباقلاني تنقسم إلى قسمين :

فالقسم الأول هو الذي عقده مع المعتزلة وغيرهم في مجالس عضد الدولة وغيرها وهو كثير جداً يصعب حصره .

والقسم الآخر هو ما عقده في بلاد الروم أثناء سفارته إليها ، وهو ممكن الحصر ، نظراً لقصر المدة التي أقامها عندهم .

أما مناظراته في بلاد الروم فمواضيعها كما يلي :

١ - قصة الإفك . حاولوا فيها التشنيع على الرسول ﷺ ، وألزمهم فيها بما نسب لمريم ابنة عمران . وقد ذكرتها في مبحث صفاته كدليل على فطنته وحدة ذكائه .

٢ - سؤال البطرك الأعظم عن أهله وولده ، لإلزامهم بنفي الولد عن الله ، وقد ذكرتها في مبحث صفاته - أيضا - كدليل على فطنته .

٣ - انشقاق القمر ومحاولة تكذيبهم لهذه الآية . وقد ألزمهم بالقول بها بنزول المائدة وبرؤية الكسوف في موضع لون موضع .

٤ - قول النصارى في عيسى عليه السلام إنه ابن الله اعتماداً على إحيائه الموتى ، وإبرائه الأكمه والأبرص . وبين لهم أنه عبدالله ورسوله ، وأن ما ظهر على يديه هو بفعل الله سبحانه وتعالى .

٥ - قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت .

أما مناظراته في مجالس عضد الدولة وغيرها في دولة بني بويه فلا حصر لها ، ونذكر منها :

١ - قصته مع ابن المعلم المعتزلي لما وصف القاضي - رحمه الله - بأنه شيطان .. ذكرتها في مبحث صفاته ، دليلاً على فطنته وسرعة بديهته .

٢ - التكليف بما لا يطاق . حدثت مع الأحمد بن رئيس المعتزلة البغداديين ، وبرفقته عدد كبير من معتزلة البصرة منهم : أبواسحاق النصيبي . وانتهت المناظرة بميل الملك للقاضي الباقلاني .

٣ - مسألة الرؤية : أي رؤية الله يوم القيامة ، التي ينكرها المعتزلة ، وكانت بحضرة عضد الدولة ومعه أبواسحاق النصيبي .

٤ - التنجيم : وكانت مع أبي سليمان المنطقي ، وبحضور وزير عضد الدولة وابن الصوفي ، قبيل سفر القاضي إلى بلاد الروم . وانتهت بانقطاع أبي سليمان المنطقي .

٥ - الاجتهاد : حدثت مع شيخه أبي عبدالله بن مجاهد الطائي ، وبقيت إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي الباقلاني على شيخه . وكانت في محضر حافل من العلماء في بيت أبي الفضل التميمي الحنبلي .

٦ - ناظر أباسعيد الهاروني ، وهي التي تحداه فيها أن يعيد كلامه ويعفيه من الجواب ولم توضح المصادر موضوع المناظرة .

٧ - طلب مناظرة قاضي قضاة المعتزلة عبد الجبار بن أحمد . فأرسل له أحد تلاميذه ، وهو أبو القاسم البستي .

هذا ما استطعت الإشارة إليه من مناظراته ، والمناظرات تعتبر من أهم النشاط العلمي ، الذي لا تقل فائدته عن المصنفات .

المبحث العاشر

مؤلفاته

لقد تنوعت مصنفات الباقلاني فشملت شتى أنواع العلوم اللغوية والدينية . وقد أحصى منها القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) ما يزيد على خمسين مصنفاً بين كبير وصغير تناولت أصول الدين وأصول الفقه وأصول التفسير والفقه واللغة والجدل والسيرة والتاريخ . والذي بلغني أنه طبع منها خمسة فقط هي :

١ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، المشهور بالتمهيد .

ألفه للأمير صمصام الدولة بن عضد الدولة لما دفع والده به إلى القاضي ليؤدبه ، ويبين له فيه ما يعتقده أهل السنة ، والرد على أهل البدع والأهواء ، وغيرهم ، وخاصة المعتزلة . وقد بين فيه القاضي فساد عقائد هذه الطوائف، وذكر بعض فضائل الصحابة والخلفاء الراشدين الأربعة ، وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات - فيما أعلم -

إحداها بتحقيق محمد عبدالهادي أبورية ومحمود محمد الخضري طبع سنة ١٩٤٧ م .

وثانيها بتحقيق الأب اليسوعي رتشارد يوسف مكارثي .

وثالثها بتحقيق عماد الدين أحمد . صدر سنة ١٩٨٧ م .

ورابعها بتحقيق الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة ، شيخ دار الحديث المكية .

(١) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .

قال سزكين في تاريخ التراث العربي^(٢) : له شرح بعنوان «التسديد في شرح التمهيد» للقاضي عبدالجليل بن أبي بكر الربيعي .

٢ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .

ذكر الأستاذ السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن^(٣) أن الكتاب المطبوع باسم الانصاف هو كتاب «رسالة الحرية» وقطع بذلك ، واعتمد فيما ذهب إليه على أمرين : الأول : قال الباقلاني في مقدمته : «قد وقفت على ما التمسته الحرية الفاضلة الدينية» . والثاني : إن القاضي عياض جامع كتب الباقلاني لم يذكر كتاب الانصاف في كتبه . وقد ورد باسم «رسالة الحرية» في الفصل^(٤) ، وفي كتاب ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية . وطبع باسم الإنصاف مرتين : الأولى بتحقيق محمد زاهد الكوثري سنة ١٣٦٩ هـ . والثانية بتحقيق عماد الدين أحمد حيدر سنة ١٩٨٦ م ، وموضوعه في أصول الدين .

٣ - إعجاز القرآن : وهو في بيان وجوه الإعجاز في القرآن ، وخاصة بديع نظمه وبلاغته ، وما يحتويه من الأمور الغيبية سواء ما سيحدث ، أو ما حدث في العصور الغابرة ، وفيه مقارنة بينه وبين بعض الشعر والخطب . مع ذكر بعض مسائل علوم القرآن . وقد طبع في القاهرة على هامش كتاب الاتقان للسيوطي سنة ١٣١٥ هـ ، وطبع مرة أخرى بتحقيق وتعليق السيد أحمد صقر سنة ١٩٥٤ م بالقاهرة .

٤ - كتاب الانتصار لصحة نقل القرآن والرد على من نطه الفساد بزيادة أو نقصان . طبع بتحقيق الدكتور محمد سلام مذكور سنة ١٩٧٣ م .

(٢) تاريخ التراث العربي لسزكين ١/٤/٥٠ .

(٣) إعجاز القرآن ص ٤٥ .

(٤) الفصل لابن حزم : ٢١٦/٤ .

له مختصر بعنوان «نكت الانتصار» لأبي عبدالله الصيرفي بترتيب عبدالجليل ابن أبي بكر الصابوني الربيعي على ما في تاريخ التراث لسزكين^(٥) . نقل منه السيوطي في الاتقان في عدة مواضع وكذلك ابن حزم في الفصل .

٥ - كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر ، طبع بتحقيق الأب اليسوعي رتشارد يوسف المكارتي سنة ١٩٥٨ . وقد أحال عليه المصنف في كتابنا هذا . وذكره القاضي عياض باسم «الكرامات» . وفيما يلي كتبه التي لم تطبع :

٦ - هداية المسترشدين والمقنع في معرفة أصول الدين .

ذكر سزكين في تاريخ التراث ٥٠/٤/١ أنه يوجد منه قسم في مكتبة الأزهر في ٢٤٨ ورقة ، برقم ٢١ كلام . وذكر أنه يوجد له مختصر بعنوان «تخليص الكفاية من كتاب الهداية» لمحمد بن أبي الخطاب بن خليل الإشبيلي ، وله نسخة في جامع القيروان . ووصفه القاضي عياض في ترتيب المدارك بأنه كبير الحجم ، وذكره أبوالمظفر الاسفرائيني في التبصرة في أصول الدين^(٦) ، وذكره الباقلاني في التمهيد .

٧ - كتاب نقض النقض على الهمداني .

ذكره الاسفرائيني في التبصير ، وأشار إليه ابن تيمية في كتاب النبوات^(٧) . وذكر أن عبدالجبار بن أحمد قاضي قضاة المعتزلة صنف كتابا في نقض اللع لأبي الحسن الأشعري . ورد عليه الباقلاني بكتاب سماه «نقض نقض اللع» . وذكره القاضي عياض في مصنفاته ، ووصفه بأنه كبير .

(٥) تاريخ التراث لسزكين ٥٠/٤/١ .

(٦) التبصير في أصول الدين ص ١١٩ .

(٧) النبوات ص ٤٤ .

٨ - كتاب النقض الكبير :

ذكره إمام الحرمين في الشامل على ما ذكره السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن^(٨) فقال إمام الحرمين : «قال أبو بكر الباقلاني في النقض الكبير : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له ، فقد خرج عن المعقول» .

والمذكور في ترتيب المدارك «كتاب نقض الفنون للحافظ» ، ولا أعلم هل هما كتابان أم كتاب واحد ؟ نرجو أن يكشف المستقبل جوابا لهذا السؤال .

٩ - كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة .

ذكره ابن تيمية في الفتاوي ٩٨/٥ ، والفتاوي الحموية ص ٦٧ ، والرسالة التسعينية ص ٤٢١ ، وكذلك تلميذه ابن القيم في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ١٤٧ ، وابن العماد في شذرات الذهب : ١٦٩/٣ والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٠ - كتاب كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد .

ألفه قبل التمهيد ، لأنه يحيل عليه ، فقال في ص ٣٤ «وتقصينا طرفا من الكلام في الأبواب التي قدمنا ذكرها في كتاب «كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد» بما نستغني به عن الترداد . وذكره القاضي عياض باسم كتاب «الاستشهاد» .

١١ - كتاب إكفار المتأولين وحكم الدار .

ذكره في التمهيد ص ٤٧٩ حيث قال : «وقد ذكرنا ما في هذا الباب في كتاب إكفار المتأولين وذكرنا ما روي في معارضتها» . وقد ذكره في كتابه التقريب والارشاد هذا ، وذكره في ترتيب المدارك باسم «الكفار

(٨) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٥ .

المتأولين وحكم الدار» . وذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٣٣ ،
ونقل منه حوالي عشر صفحات في الطعن على النظام .

١٢ - كتاب التعديل والتجوير :

ذكره في ترتيب المدارك باسم «التعديل والتجريح» وهو تصنيف .

١٣ - كتاب شرح اللمع .

اللمع لأبي الحسن الأشعري شرحه الباقلاني أثناء إقامته بشيراز ،
وطبع الأصل بتحقيق د. حمود غرابة سنة ١٩٥٥ م ، وترجمه للإنجليزية الأب
مكارتي ، على ما ذكره سزكين في تاريخ التراث العربي ٣٨/٤/١ ، وذكره
القاضي عياض .

١٤ - كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار في الرد علي الباطنية .

ذكره ابن السبكي في طبقاته ١٩٢/٤ بعنوان «كشف أسرار
الباطنية» وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٣٤٦/١١ وأفاد منه ابن حزم
في الفصل ٢٢٢/٤ ، وذكره القاضي عياض .

١٥ - كتاب مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة .

ذكره الباقلاني في التمهيد ص ٥٤٨ ، فقال : وقد بسطنا ذلك ضربا
من البسط في كتاب مناقب الأئمة . قال سزكين : موجود منه الجزء الثاني
في ٢٣٥ ورقة في الظاهرية برقم ٦٦ تاريخ . وذكره القاضي عياض .

١٦ - كتاب دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل
ومنتحلي الاسلام .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٣٥٠/١١ بعنوان : «دقائق
الحقائق» .

وذكره القاضي عياض باسم «دقائق الكلام» .

١٧ - كتاب التبصرة .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٥٠ ، والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٨ - كتاب الإمامة الكبيرة .

ذكره ابن حزم في الفصل ٤/٢٢٥ ، وذكره القاضي عياض باسم الأمانة الكبيرة .

١٩ - كتاب الإمامة الصغيرة . ذكره القاضي عياض باسم الأمانة الصغيرة .

٢٠ - كتاب إمامة بني العباس .

ذكره القاضي عياض .

٢١ - نصرة العباس وإمامة بنيه في المعجزات .

أورده القاضي عياض بلفظ نبيه بدل بنيه . وقال هو جواب أهل استيجاب .

٢٢ - كتاب على المتناسخين .

ذكره القاضي عياض .

٢٣ - كتاب الحدود في الرد على أبي طاهر محمد بن عبدالله بن قاسم

ذكره القاضي عياض .

٢٤ - كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن .

ذكره القاضي عياض .

- ٢٥ - كتاب المقدمات في أصول الديانات .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٦ - تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٧ - كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الاسلام ، ووصف ما
يلزم ممن جرت عليه الأقدام من معرفة الأحكام .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٨ - كتاب رسالة الأمير .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٩ - كتاب المسائل القسطنطينية .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٠ - المجالسات المشهورة .
ذكره القاضي عياض .
- ٣١ - كتاب جواب أهل فلسطين .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٢ - البغداديات .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٣ - النيسابوريات .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٤ - الجرجانيات .
ذكره القاضي عياض .

- ٣٥ - مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن .
ذكره القاضي عياض .
٣٦ - الأصبهانيات .
ذكره القاضي عياض .
٣٧ - كتاب شرح أدب الجدل .
ذكره القاضي عياض .
٣٨ - كتاب في أن المعلوم ليس بشيء .
ذكره القاضي عياض .
٣٩ - كتاب فضل الجهاد .
ذكره القاضي عياض .
٤٠ - كتاب الدماء التي جرت بين الصحابة .
ذكره القاضي عياض .
٤١ - كتاب الأحكام والعلل .
نقل منه الزركشى في البحر المحيط ١١١/٥ باسم «الأخبار عن أحكام
العلل» . وقال هو مجلد لطيف . وذكره القاضي عياض .
٤٢ - كتاب أمالي اجماع أهل المدينة .
ذكره القاضي عياض .
٤٣ - كتاب مسائل من الأصول .
ذكره القاضي عياض .
٤٤ - كتاب الأصول الكبير . أو التقريب والارشاد الكبير .

أحال عليه في كتابنا هذا بإسم الأصول الكبير . ووصفه الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين ص ١١٩ أنه يبلغ عشرة آلاف ورقة . ذكره القاضي عياض بالاسمين . ويغلب على الظن أنهما كتاب واحد .

٤٥ - كتاب الأصول الأوسط . أو التقريب والارشاد الأوسط .

أحال عليه في كتابنا هذا . ولم يذكره القاضي عياض ، ولكن ذكر مختصر التقريب والارشاد الأوسط . وقال لم أره . والذي يظهر لي أنهما كتاب واحد سمي بالاسمين . بدليل اشتراكهما في كلمة الأوسط . وكذلك فإن القاضي عياض ذكره بالاسم الأول في الكتب التي رآها . وذكره بالاسم الثاني في الكتب التي لم يرها .

٤٦ - كتاب الأصول الصغير . أو التقريب والإرشاد الصغير .

ذكره القاضي الباقلاني في الكتب التي رآها بالاسم الأول ، وفي الكتب التي لم يرها بالاسم الثاني . والذي يبدو لي أنهما كتاب واحد ، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، بدليل أنه أحال على الكبير والأوسط في كتابه هذا ، فإن هذا الكتاب هو التقريب والارشاد الصغير .

٤٧ - المقنع في أصول الفقه .

ذكره القاضي عياض بهذا الاسم .

وقد ذكر آخرون كتباً أخرى أظن أنها من باب الاختلاف في التسمية فقط . وهذه القائمة الطويلة من الكتب ، والتي بلغ عدد صفحات بعضها عشرة آلاف ورقة تدل على قدرة فائقة على التأليف والتصنيف ، وعلى أن الله - سبحانه وتعالى - بارك للباقلاني في وقته ، وقد ذكر أبو الفضل التميمي أن مصنفات الباقلاني سبعين ألف ورقة في الرد على الملحدين على ما في تبين كذب المفتري ص ٢٢١ .

المبحث الحادي عشر

وفاته

توفي الباقلاني - رحمه الله - آخر يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ٤٠٣ هـ . ودفن يوم الأحد . وصلى عليه ابنه الحسن ، الذي اخترمته المنية بعد أبيه . ودفن القاضي - رحمه الله - في داره بنهر دابق في بغداد ، ثم نقل بعد ذلك إلى مقبرة باب حرب ، ودفن بجوار قبر الإمام أحمد بن حنبل - رحمهم الله جميعاً ، وقال القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) : وجدت عند غير الخطيب البغدادي أنه توفي سنة ٤٠٤ هـ ، أيام بهاء الدولة ، والخليفة القادر بالله . ولكنه جزم بخطئه . والتاريخ الذي اختاره القاضي عياض اعتمد فيه على الخطيب البغدادي في تاريخه .

ذكر القاضي عياض أن تلميذه أبا عمران الفاسي أثبت سماعه منه إملاء في رمضان من سنة ٤٠٢ هـ .

وذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٢) أن شيخ الحنابلة أبا الفضل التميمي الحنبلي المتوفى سنة ٤١٠ هـ حضر يوم وفاته العزاء حافياً مع إخوته وأصحابه ، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : « هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة السنة المخالفين ، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين ، وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام فلم يبرح ، وكان يزور تربته كل يوم جمعه » . وقد كان بين أبي الفضل والقاضي مخالطة ومؤانسة وإعجاب وتقدير ، وذلك لما ذكره القاضي أبو الفضل بأنه اجتمع رأسه ورأس القاضي على مخدة واحدة سبع سنين .

(٢) تبين كذب المفتري ص ٢٢١ .

(١) ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

وهكذا انتهت حياة القاضي الباقلاني بعد صراع متواصل مع المعتزلة وسائر الفرق والطوائف قارة بالتصنيف وأخرى بالمناظرات . تصدر المجالس شابا وكان له فيها القدر المعلى . وفارق هذه الدنيا شيخاً عن عمر يزيد على الستين بقليل . وخلف وراءه ما خلد ذكره من هذا التراث الضخم ، الذي يبهر المطلع على عناوينه والذي يتمنى كل طالب علم أن تظهر مصنفاته الكثيرة والعظيمة إلى حيز الوجود .

الباب الثاني

في

كتاب التقريب والارشاد

وفيه مباحث

- الأول : اسم الكتاب وصحة نسبه للباقلاني .**
- الثاني : مخطوطة الكتاب وصفتها .**
- الثالث : المصادر التي أفاد منها ، والتي أفادت منه في شتى العلوم .**
- الرابع : مختصراته وشروحه .**
- الخامس : أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر.**
- السادس: دراسة مسألة «الألفاظ الشرعية» .**
- السابع : دراسة مسألة «حمل اللفظ المشترك بين معنيين على معنييه» .**
- الثامن : عملي في الكتاب .**

المبحث الأول

اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني

ختم ناسخ نسخة الكتاب التي بين يديّ الجزء الأول بما يلي : «تم الجزء الأول من كتاب التقريب والارشاد ، ويتلوه في الجزء الثاني . باب : الكلام في حكم أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه ، والحمد لله حق حمده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وهو بخط يد العبد الفقير إلى رحمة الله الغني بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي ، رحم الله من دعا له بالمغفرة» .

وكتب على الصفحة الأولى من المخطوطة : «الجزء الأول من التقريب والارشاد» وكتب في موضع آخر من الصفحة الأولى بخط مخالف لخط الناسخ ، ويبدو أنه من المفهرس للمكتبة : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده سنة ٥٤٨ هـ» .

وأقول ما كتب في آخر المخطوط بنفس خط المخطوطة يعتمد عليه في تعيين الكتاب أكثر مما يدونه مصنفو المكتبات . لأن مصنف المكتبة ظن أنه لنفس الناسخ وفي الواقع والحقيقة هو لغير الناسخ .

والكتاب بهذا الاسم نسبه للباقلاني كل من ترجم للباقلاني أو أرخ لعلم أصول الفقه . والمصدر الأهم في معرفة مصنفات الباقلاني هو كتاب القاضي عياض المالكي «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» . والقاضي عياض رحمه الله يشاركه في المذهب ، وقريب العهد به وفاة ، حيث توفي سنة ٥٤٤ هـ . وقد جمع القاضي عياض في كتابه هذا للقاضي الباقلاني ما ينوف على خمسين مصنفاً معظمها وجدها بخط

شيخه أبي علي الصديقي كما ذكر هو ذلك عند ذكر هذه الكتب . وقد ذكر القاضي عياض للباقلاني ثلاثة كتب تسمى بالتقريب والارشاد أحدهما الكبير والثاني الأوسط والثالث الصغير . وقد أحال الباقلاني في موضعين من الكتاب الذي أيدينا إلى الكبير والأوسط . مما يدل على أن الكتاب الذي بين أيدينا هو «التقريب والارشاد الصغير» .

كما يشهد إلى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الصغير لا الكبير ولا الأوسط أن أبا المظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين^(١) ذكر أن كتابه الكبير يشتمل على عشرة آلاف ورقة . والذي بين أيدينا لا يزيد على ألف صفحة .

والكتب التي ترجمت للباقلاني نسبت عامتها له كتاب التقريب والارشاد ، ولكن الكتب التي نقلت أراء الباقلاني فتارة كانت تذكر قول الباقلاني بدون عزوه لأحد من كتبه ، وتارة تعزوه إلى كتاب التقريب والارشاد وتارة تعزوه لكتاب التقريب على عادة كثير من المصنفين في اختصار اسم الكتاب المعزوه إليه لشهرته بين العلماء ، وتارة كانت تعزو القول إلى «مختصر التقريب والارشاد» للباقلاني ، وتارة تعزوه إلى «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين . وسنبين هذا بالتفصيل في الفصل المخصص لمن استفاد من كتاب التقريب والارشاد .

وزيادة في التوثق من صحة نسبة الكتاب لمؤلفه . قابلت الكتاب الذي بين أيدينا بمختصر التقريب لإمام الحرمين الذي عندي مصور له . فوجدت الكتابين يخرجان من مشكاة واحدة ، وكثيراً يكون التوافق في العبارة بالإضافة إلى المعنى .

(١) التبصير في الدين ص ١١٩ .

وزيادة في التوثيق اخترت مواضع من الكتب التي نقلت عبارات منه وخاصة الكتب التي كانت تنص على أن هذا لفظ القاضي في التقريب ككتاب الزركشي «البحر المحيط» الذي ذكر في مقدمة كتابه أن عنده نسخة من التقريب والارشاد ولهذا كان ينقل منه مباشرة بدون واسطة .

واليك بعض النماذج المنقولة منه ومعزوة إليه باسم التقريب والارشاد:

١ - قال الزركشي في البحر المحيط^(٢) : وبهذا الأخير صرح القاضي في التقريب فقال : «فإن قيل : ما تقولون لو ثبت أسماء شرعية هل تحمل على موجب اللغة أو الشرع ؟ قلنا : يجب الوقف ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هو لها في اللغة ، ويجوز أن يراد ما هو في الشرع ، ويجوز أن يريد الأمرين ، فيجب لتجويز ذلك الوقف حتى يدل دليل على المراد» ، وهذا النقل مطابق لما هو موجود في كتابنا هذا في الصفحة الخامسة والتسعين من المخطوطة .

٢ - قال الزركشي في البحر المحيط^(٣) :

قال القاضي : واعتلوا لذلك بضرب من الجهل ، وهو أنه لو توهم عدم الفعل لعدمت أحكامه بأسرها ، فوجب أن تكون أحكامه هي هو» .
وهذا مطابق لما هو في الصفحة الخامسة والأربعين من المخطوط من كتابنا هذا .

(٢) البحر المحيط : ١٦٩/٢ .

(٣) البحر المحيط : ١٢٠/١ .

٣ - قال الزركشي في البحر المحيط^(٤) :

«وهو الذي نص عليه القاضي في التقريب قال : ولا يحتاج إلى تكرارها والتكلم بها في وقتين ، لعلم كل عاقل أنه يصح قصده من نفسه يقول : لا تَنكِحَ ما نَكَحَ أبوك ، إلى نهيه عن العقد ، وعن الوطء جميعاً» .

وهذا موافق لما في الكتاب الذي بين أيدينا في الصفحة السابعة عشرة بعد المائة من المخطوط .

وقد وجدت عشرات المواضع متطابقة مع ما نقله الزركشي وعزاه إلى التقريب والارشاد مما لا يدع مجالاً للشك أن الكتاب الذي بين أيدينا هو التقريب والارشاد .

(٤) البحر المحيط : ١٢٨ .

البحث الثاني مخطوطة الكتاب وصفها

مخطوطة الكتاب محفوظة في مكتبة أصفية في سركار عالي بمدينة
حيدرآباد الدكن برقم (٢٢٤٩) كلام قديم . ولاتزال هي النسخة الوحيدة التي
نما إلى علمي وجودها ، بالرغم من البحث المتواصل في فهارس المكتبات
العامة والخاصة منذ أكثر من اثنتي عشرة سنة . ولعل بإخراج الكتاب إلى
النور ونشره أن تظهر له نسخ أخرى ممن هو مبتور الأول والآخر ، ولا تعرف
هويته .

والمخطوطة مكونة من جزئين . وصلني الجزء الأول منها ، وعدد
صفحاته ست وثلاثون وخمسمائة صفحة . تتفاوت سطور صفحاته ،
فتتراوح ما بين تسعة عشر سطراً وخمسة وعشرين سطراً . وهي مكتوبة
بخط نسخ جميل جداً ، وأكثر حروفها منقوطة ، وبهامشها تصويبات
وتعليقات مفيدة . بعضها إكمال لنقص وسقط وقع في المخطوط ، يشير له
بإشارة خاصة . وبعض العبارات توضيح للعبارة الموجودة في المتن ، لأنها
بنفس معنى المتن ، لكن بأسلوب آخر . وكل هذا يؤكد أن ناسخها من طلاب
العلم ، بل من العلماء .

حالة المخطوط ممتازة خالية من النقص أو الطمس أو عبث الأرضة
والرطوبة سوى سقط يسير جداً في أولها يتعلق بتعريف الفقه لغة ،
وتداركتُ هذا النقص من كتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين .

النسخة مكتوبة في سنة ٥٤٨ هـ بعد وفاة المصنف بمائة وخمس
وأربعين سنة بخط الحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي .
كما هو مدون في الصفحة الأخيرة من المخطوط . وأشار كاتبها إلى أن
الجزء الثاني يبدأ بحكم أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

وأما مصنف المكتبة فقد وهم وظن أن الكتاب لنفس الناسخ ، فكتب على الصفحة الأولى : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا ، وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده» . وهذا سبب عدم الاهتداء للكتاب هذه السنوات من عمر النهضة العلمية الحديثة .

وقد تابع بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي (S,I 763) . مصنف المكتبة الأصفية . فنسب الكتاب لكاتبه محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . وتابع بروكلمان على هذا محمد رضا كحالة في كتابه معجم المؤلفين : ٣٨/١٢ حيث نسب كتاب التقريب والارشاد إلى كاتبه المتقدم أيضا .

المبحث الثالث

المصادر التي أفاد منها الباقلاني ، والكتب التي استفادت منه

المصادر التي أفاد منها :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) عن علي بن محمد الحنائي قوله : «إن القاضي كان يَهَمُّ أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه ، وما صنف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه ذكر في تاريخه^(٢) : «كان الباقلاني كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده ، وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه ، فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه ليلته وأمر بقراءته عليه ، وأملى عليه الزيادات فيه» .

فعالم هذه حاله أصبح علمه في صدره ، ووهبه الله من دقة الفهم وقوة البيان ونبوغ الاستنباط قلما يشير فيما يؤلفه إلى مصادر معلوماته ، لأنها أصبحت محفوظة في صدره ، لا يرجع عند تأليفه كتبه إلى تلك المصادر . فهي كاللينة الخام يصنعها ويصقلها وينقحها فيخرجها بكرة .

ثم إن الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . لم يتقدم عليه من فرسان فن أصول الفقه إلا اليسير . فبعد أول مدوّن لعلم أصول الفقه - الشافعي رحمه الله - اقتصر طائفة ممن صنف في أصول الفقه إما على شرح الرسالة ، أو

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٢) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

التأليف في مباحث في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان وابن سريج وأبو الحسن الكرخي . وأول من ألف كتاباً جمع فيه مباحث أصول الفقه - فيما أعلم - هو الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي الحنفي في كتابه المسمى بالفصول . الذي ألفه مقدمة لكتابه أحكام القرآن . ويعتبر كتاب القاضي الباقلاني هذا هو الثاني الذي لم فيه شمل مباحث أصول الفقه . ولكنه كان أكمل وأشمل من كتاب الجصاص . وقد عاصره في التأليف قرينه قاضي قضاة المعتزلة عبد الجبار بن أحمد الهمداني الذي توفي بعد الباقلاني سنة ٤١٥ هـ ، فكاد العلم أن يكتمل على يد قاضي قضاة المعتزلة . وقاضى الأشاعرة القاضي الباقلاني .

ولأجل ما تقدم ، لا نجد ذكراً لكتب المتقدمين ، ولا لأسماء العلماء في كتابه هذا إلا نادراً . فقد ذكر من الكتب كتاب «أحكام القرآن» للشافعي فيما انتهت من تحقيقه ، ولم أجد أنه أشار إلى غيره . وأما بالنسبة لمن سبقه من العلماء فقد أكثر من الإشادة لرأي القدرية ، حتى لا تكاد مسألة تخلو منه ، وقد ذكر بعض علمائهم بالاسم ، منهم أبو الحسن الكرخي والثلجي وابن الجبائي . كما ذكر بعض الحنفية منهم عيسى بن أبان . كما ذكر من الطوائف الأخرى أباشمر المرجي .

وقد كان - رحمه الله - يكثر من الاحالة على كتبه تارة بذكر اسمها مثل : إعجاز القرآن والكبير والأوسط في أصول الفقه ، والفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء . وإكفار المتأولين ، وغيرها .

أما إحصاء أسماء الواردين في الكتاب من العلماء الذين نسبت لهم أقوال أصولية على وجه الدقة لا يكون إلا بعد الانتهاء من الكتاب كاملاً ، وكذلك بالنسبة للكتب التي استفاد منها مباشرة .

الكتب التي استفادت منه :

الكتب التي استفادت منه لا تدخل تحت حصر ، لأن كل من ألف كتاباً في أصول الفقه أو كتب العلوم الشرعية الأخرى ، التي لها علاقة بمباحث أصول الفقه على طريقة المتكلمين ، لابد وأن يذكر آراء القاضي الباقلاني ، سواء صرح باسم الكتاب الذي استقى منه آراء الباقلاني أو لم يصرح به .

ومن أهم من أفاد من كتاب الباقلاني «التقريب والارشاد» هذا تلميذ الباقلاني - إمام الحرمين - الذي اختصر كتابه هذا وسماه «تلخيص التقريب» حيث أفاد منه في كتابه «البرهان» فيما يزيد على مائة وخمسين موضعاً . لم يذكر اسم الكتاب الذي بين أيدينا إلا مرتين فقط . وكان في عامتها ينقل رأي الباقلاني دون نسبته لكتاب باسمه ، ولكن بتتبع هذه الآراء وجدتها موافقة لما في التقريب والارشاد إلا نادراً .

وقد تابع إمام الحرمين في نقل آراء الباقلاني ، إما اعتماداً على كتب الباقلاني مباشرة أو بواسطة كتب إمام الحرمين حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي ، وسيف الدين الأمدي ، وفخر الدين الرازي . وهؤلاء هم أساطين علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين . وكل من جاء بعدهم من الأصوليين الذين صنفوا على طريقة المتكلمين كان عالة عليهم ، وأفاد من مصنفاتهم ، التي لا تخلو من آراء الباقلاني ، فنقلوها بواسطة منهم أو بالاطلاع على كتب الباقلاني مباشرة .

والناظر إلى فهرس ما حقق منها ، وزين بفهارس تنبؤ عن أسماء الكتب الواردة فيها ، وعن أسماء العلماء الواردة في متن الكتاب يشعر بأهمية القاضي الباقلاني وآرائه الأصولية . وسأذكر نماذج للكتب التي استفادت منها اعتماداً على فهرس ما حقق منها :

١ - البحر المحيط للزركشي :

ورد النقل عن الباقلاني فيه فيما يزيد على خمس مائة موضع في معظمها عزا النقل للباقلاني فقط ، وفي بعضها عزاها للتقريب مقرونة باسم الباقلاني . وورد في بعضها العزو للتقريب بدون اقترانه بالباقلاني ، وفي مواضع يسيره معزواً للتقريب والارشاد .

٢ - ذكره ابن النجار الحنبلي في كتابه «شرح الكوكب المنير» في ست مواضع باسم التقريب . ونقل عن الباقلاني بدون نسبة إلى كتاب محدد في خمس وستين موضعاً آخر .

٣ - ذكره كمال الدين بن أبي شريف المقدسي في حاشيته على الدر اللوامع في تحرير جمع الجوامع في موضعين باسم التقريب والارشاد ، وفي أحد عشر موضعاً باسم التقريب ونسب للقاضي الباقلاني آراء بدون عزوها إلى كتاب في خمس وسبعين موضعاً .

٤ - ونسب الباجي في إحكام الفصول للباقلاني آراء في ستين موضعاً بدون نسبتها لكتاب معين . ولم يذكر الباقلاني مقروناً بكتابه التقريب إلا في موضع واحد .

٥ - ونسب أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع للباقلاني أقوالاً في أربع وعشرين موضعاً لم يقرن باسمه اسم الكتاب الذي أخذ منه آراءه .

٦ - ذكره القاضي أبويعلی بن الفراء الحنبلي - الذي عاشه فترة من الزمن - في كتابه العدة في ستة عشر موضعاً . لم يذكر فيها اسم كتابه التقريب إلا مرة واحدة . وقد وجدته استفاد منه في مواضع لم ينسبها إليه وخاصة في أول الكتاب .

٧ - ذكره الزركشي في كتابه سلاسل الذهب في ست وثلاثين موضعاً . قرنه مرة واحدة بالتقريب والارشاد وأخرى بالتقريب فقط .

- ٨ - نقل عن الباقلاني الطوفي في شرح مختصر الروضة في سبع وثلاثين موضعاً ، ولكنه لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه هذه الآراء .
- ٩ - ذكره الأصفهاني محمود بن عبدالرحمن في شرح المنهاج للبيضاوي في أربعين موضعاً لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه آراءه .
- ١٠ - أكثر من النقل عنه ابن السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج . وكان غالباً يقرن اسمه بالتقريب والارشاد .
- والقصد من ذكر هذه الكتب التمثيل والتدليل على إنتشار آرائه والعناية بكتبه عموماً والتقريب والارشاد على وجه الخصوص . وبهذا يظهر مدى استفادة من جاء بعده بآرائه وكتبه .

المبحث الرابع

مختصرات الكتاب وشروحه

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) للباقلاني ثمانية كتب في أصول الفقه . الذي يغلب على ظني أنها على وجه الحقيقة خمسة . ويكون قد كرر ثلاثة منها لتعدد تسميتها ، وهو أنه ورد تسميتها تارة بكتاب الأصول الكبير ، وكتابه الأوسط وكتابه الصغير ، ووردت مرة أخرى باسم التقريب والارشاد الكبير والأوسط والصغير . أما الكتابان الآخران لم يحدث فيهما تعدد الاسم وهما : المقنع في أصول الفقه وكتاب أمالي إجماع أهل المدينة .

والباقلاني - رحمه الله - اشتهر عنه بسط العبارة في مؤلفاته ، كما غلب عليه الاستطراد في نصب الحجج والبراهين بما لا تحتاج كتبه معه إلى شرح وتوضيح . وهذا شأن الباقلاني حتى في مناظراته ، كما أورد ذلك عنه كل من ترجم له . فنقل القاضي عياض في ترتيب المدارك قول معاصريه فيه ، فقال : « كان القاضي أبوبكر يهتم أن يختصر ما يصنفه فلا يقدر لسعة علمه وحفظه » .

ويقول الياضي في مرآة الجنان^(٢) : « وكان ذا باع طويل في بسط العبارة مشهوراً بذلك حتى أنه جرى بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة يوماً ، فأطال القاضي أبوبكر فيها الكلام ووسع في العبارة ، وزاد في الإسهاب ، وبالغ في الإيضاح والاطناب ، ثم التفت إلى الحاضرين ، وقال : اشهدوا على أنه إن أعاد ما قلت ، لا غير ، لم أطالبه بالجواب » .

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٢) مرآة الجنان : ٦/٣ .

وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان^(٣) : «وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة» .

وقد ذكر أبوالمظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين^(٤) «إن كتاب الباقلاني الكبير في الأصول اشتمل على عشرة آلاف ورقة» .

وبعد أن ألفه شعر القاضي الباقلاني لطول الكتاب أنه بحاجة إلى اختصار ، فاختصره في الأوسط . ثم شعر ثانية أنه في حاجة إلى اختصار ، فاختصره في الصغير - وهو الذي بين أيدينا - وهذا الكتاب ذكر ابن السبكي أنه كان عنده في أربع مجلدات . ومعظم من ينقل آراء الباقلاني ينقلها منه ، ولذا كان أكثر تداولاً من الكبير والأوسط .

ولم يبلغني أن أحداً شرح الكتاب الذي بين أيدينا ، وذلك لأنه مبسوط العبارة مع أنه مختصر لكتابه الكبير . ولذا فإن كتابه الكبير يقوم مقام الشرح له ، ولذا كان يحيل عليه وعلى الأوسط في كتابه الذي بين أيدينا . وحتى ولو قدر له أن شرح ، فلا يتصور أن يكون في قيمة أصله ، لأن خير من يشرح عبارة مؤلف من المؤلفات هو مؤلفه ، لأنه أعلم بمقصوده .

والكتاب الذي بين أيدينا مع أنه مختصر لكتاب من قبل مؤلفه ، فهو أيضاً أشد حاجة من الشرح إلى ربط أفكاره بعضها مع بعض ، لأن طوله قد ينسي المتأخر المتقدم . كما أنه بحاجة إلى بيان مواضع الإحالات الكثيرة ، التي كان يحيلها على كتبه الأخرى الأصولية وغيرها .

وشعر إمام الحرمين الجويني - رحمه الله - أن الكتاب بحاجة إلى اختصار ، ولذا قام بالمهمة فاختصره قبل أن يصنف كتابه «البرهان» الذي

(٣) وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

(٤) التبصير في الدين ص ١١٩ .

استقلت فيه شخصيته العلمية ، والذي أكثر فيه من مخالفة القاضي الباقلاني ، وقد سمي إمام الحرمين المختصر بـ «تلخيص التقريب» .

وتلخيص التقريب عندي صورة لمخطوطته في ٢١٠ ورقات ، كل ورقة فيها خمسة وعشرون سطراً . وهي مكتوبة بخط دقيق . وفي هوامشها مقابلات . وبأولها تمزيق وسقط لعبث الأرضة بها في أكثر من عشرين ورقة من أولها . وسقط من وسطها ورقة كاملة لعلها من المصور . ويوجد للمخطوط صورة في قسم مخطوطات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم (١٨٧٢) والأصل موجود في جامع المظفر بتعز بالجمهورية اليمنية برقم (٣١٤) .

وبمقابلة الكتاب الذي بين أيدينا بكتاب إمام الحرمين وجدت أنه اختصره إلى النصف تقريباً . وقد كان في اختصاره له مقراً لأقواله قلما يخالفه في رأي كسائر المبتدئين في متابعة من يشتغلون بكتبهم . وهذا كان هو شأن الغزالي مع إمام الحرمين ، كان متابعا له في كتابه المنحول . ولكن لما نضج فكره واستقلت شخصيته وألف المستصفى خالف إمام الحرمين في كثير من اختياراته .

وكثير ممن ينقل آراء الباقلاني من المتأخرين يعتمد في نقلها على «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين . وقد حدث خلط من بعض الأصوليين بين كتاب إمام الحرمين «التلخيص» وبين الكتاب الذي نحققه ، لأن بعض الأصوليين يطلق على هذا الكتاب «مختصر التقريب» وبعضهم يقرن اسم الكتاب باسم المؤلف فيقرنه بإمام الحرمين ، أو بالباقلاني ، فيكون تمييزاً لأحدهما عن الآخر .

المبحث الخامس

أهمية الكتاب ، ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر

ذهب جميع من أرخ لأصول الفقه خصوصاً وللتشريع عموماً إلى أن أول من صنف في أصول الفقه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ، حيث وضع كتابه المسمى بالرسالة من أجل توحيد الصفوف وإنهاء الفرقة وإحلال الألفة بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في المشرق بطلب من الإمام عبدالرحمن بن مهدي ، وقد أثمرت «الرسالة» فكانت هي البسم الذي ضمد الجراح وشفأ الصدور ، فكانت هي المولود المبارك . ثم أردفها الشافعي - رحمه الله ببعض الكتب الأخرى في أصول الفقه كإبطال الاستحسان ، واختلاف الحديث ، وجماع العلم . وكل من جاء بعد الشافعي حاول أن يكمل المسيرة ، ويتم ما بدأ به الشافعي إما بشرح وتوضيح ما احتوت عليه ، أو التأليف في مباحث متفرقة في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان الحنفي حيث ألف حجية خبر الواحد ، وحجية القياس . وبقي الأمر كذلك حتى وضع الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي كتابه الفصول مقدمة لكتابه أحكام القرآن ، فجمع معظم مباحث أصول الفقه على طريقة الحنفية .

ويقول الزركشي في مقدمة البحر المحيط^(١) : «وجاء من بعد الشافعي فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان ، قاضي السنة أبوبكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبدالجبار بن أحمد ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وبيننا الاجمال ، ورفعنا الاشكال» . وقد ألف الأول عدة كتب كما تقدم في مصنفاته ، وألف الثاني كتابه «العمد» وكتباً أخرى . وكتاب

(١) البحر المحيط : ٦/١ .

التقريب والارشاد وكتاب العمد يعتبران أول كتابين جمعا مسائل أصول الفقه وفوائده .

فكتاب الباقلاني الذي بين أيدينا يعتبر أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه . ويمتاز عن كتاب القاضي عبد الجبار - العمد - بخلوه عن قواعد المعتزلة الأصولية ، بل وجه الباقلاني همه فيه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ووجوب الأصلح على الله ، وخلق العباد أفعالهم وغيرها .

كما أن أهمية الكتاب تكمن - أيضا - في كون كل من جاء بعد الباقلاني من المتكلمين كان عالمة عليه ، لأبد وأن يزين كتابه بذكر أقوال الباقلاني .

فالعشور على كتاب «التقريب والارشاد» - في نظري - يعتبر حدثاً مهما بالنسبة للمتخصصين في علوم الشريعة عموماً وأصول الفقه خصوصاً .

ولكل ما تقدم فالحاجة ماسة جداً لإخراج الكتاب من سجنه في ثوب قشيب بعد سجن دام ما يزيد على عشرة قرون . ولا أظن أن هناك كتاباً في هذا الفن أحق بالإخراج والظهور منه ، لأن الكتاب يمثل مدرسة خاصة في آرائه . واعتمد عليه من جاء بعده أكثر مما اعتمد هو على غيره ، فأراؤه تتسم بالابتكار إجمالاً .

وأما أهمية تحقيق الكتاب فهي نفسها التي تدعو لتحقيق أي كتاب آخر . ومنها : التأكد من صحة ما عزي إليه من أقوال في كتب المتأخرين عنه ، وخاصة أن أكثر من ينقل أقواله كان ينقلها بالواسطة اعتماداً على كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» أو البرهان ، أو كتب من سبقهم عموماً . وقد يعتري الناقل الغفلة أو الوهم فينسب للباقلاني ما لم يقله ،

وفعلا وجدت نماذج لذلك فعلى سبيل المثال نسب البعلي في القواعد والفوائد الأصولية وابن النجار في شرح الكوكب المنير^(٢) إلى الباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب ، وهو يقول في كتابه هذا : «فصل في أن الواجب هو الفرض»^(٣) .

ومنها : قد وجدت بعض الأقوال نقلت عن الباقلاني مبتورة مما توهم خلاف مراده . وبذلك لا يكون نقلها دقيقا ، وبتحقيق الكتاب ومقابلة ما فيه بالكتب التي أكثر من النقل عنه يتضح ما بينه وما بين غيره من فوارق .

ومنها : حاجة الكتاب لربط مادته العلمية ببيان مواضع الإحالة في كتبه المطبوعة أو في المواضع المتقدمة في نفس كتابه هذا . حتى يسهل على الناظر فيه الوصول إلى ما يريد . وسأبين في الفصل الخاص بمنهج التحقيق ما قمت به ومدى فائدته .

(٢) القواعد والفوائد الأصولية : ص ٦٣ وشرح الكوكب المنير ٢٥٢/١ .
(٣) هذا الكتاب ص ٥٦ من المخطوطة .

المبحث السادس الأسماء الشرعية^(١)

بين يدي هذه المبحث :

نظراً لأن الحواشي في كثير من الأحيان تضيق عن كل ما يريد أن يقوله المحقق للكتاب . وقد يكون ضرورياً في بعض الأحيان استقصاء الكلام في بعض المسائل الواردة في الكتاب المحقق . لذا رأيت أن أقوم بمبحث مسألتين من المسائل الواردة في الكتاب على وجه التفصيل والاستقصاء بقدر المستطاع من حيث جمع الأقوال ، والاستطراد في الاستدلال لها ، وبيان ثمرة النزاع فيها . أرجو أن يكون في ذلك نفع للناظر في الكتاب ، وقد وقع اختياري على مسألتين ، جعلت كل واحدة منهما في مبحث خاص . وسأبين في كل مسألة سبب وقوع اختياري عليها دون سائر المسائل ، ولولا ما أخشاه من الإطالة لقمّت بمبحث أكثر من مسألتين . وكانت المسألة الأولى التي وقع اختياري عليها هي ما عنونت بها لهذا المبحث «الأسماء الشرعية» .

سبب اختيار هذه المسألة :

الذي وجدته في معظم كتب أصول الفقه عدم الدقة في نسبة القول للباقلاني في هذه المسألة حتى من أقرب الناس للباقلاني وأكثرهم اشتغالاً بكتبه ، مثل إمام الحرمين في البرهان^(٢) فقد قال : «وقال آخرون : هي مقرة

(١) عنون الرازي في المحصول : ٤١٤/١/١ للمسألة بعنوان آخر هو : «الحقيقة الشرعية» . وقد نبه الزركشي في البحر المحيط إلى أن ما عنون به الرازي ليس بمرضي ، والصواب العنونة «بالأسماء الشرعية» لتدخل الحقائق والمجازات الشرعية ، لأن البحث جارٍ في كونها حقيقة أم مجازاً . وسبب آخر لاختيار العنوان هو عدم دخول الحرف والفعل ، لأنه لا يوجد الحرف الشرعي والفعل الشرعي بعد الاستقراء ، كما ذكر ذلك فخر الدين الرازي .

(٢) البرهان : ١٧٤/١ .

على حقائق اللغات ، لم تنقل ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر - رحمه الله . ثم قال : « واستمر القاضي على لجاج ظاهر » . ثم قال : « وهو غير سديد ، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب » .

وسياتي عند ذكر الأقوال في المسألة وبيان حقيقة قول الباقلاني أن ما نقله عنه إمام الحرمين لم يكن دقيقاً . وقد تابع إمام الحرمين على هذا النقل جماعة باعتبار أنه أوثق مصدر لنقل أقواله في ظنهم . علما بأن الزركشي في البحر المحيط^(٢) نقل الاتفاق على وجود زيادة في المعنى الشرعي عن المعنى اللغوي .

تعريف الأسماء الشرعية :

عرف أبو الحسين البصري في المعتمد^(٤) الاسم الشرعي بأنه « ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى » .

وعرفها فخر الدين الرازي في المحصول^(٥) بنفس تعريف أبي الحسين فقال : « هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى » . وقال بعد ذكره التعريف : سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة ، أو كانا معلومين ، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً . فدخل في تعريف أبي الحسين الأقسام الأربعة المتقدمة . لكن القسم الرابع وهو ما كان المعنى معلوماً لأهل اللغة واللفظ غير معلوم - لا يعتبره الجمهور من الأسماء الشرعية . وتابع فخر الدين الرازي أبا الحسين البصري في تعريفه ، وبالتالي تابعه في اعتبار القسم الرابع من الأسماء الشرعية ، كما تابع الرازي بعض الأصوليين على ذلك .

(٢) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .

(٤) المعتمد : ٢٤/١ .

(٥) المحصول : ٤١٤/١/١ .

وذكر أبو الحسين البصري أن عبد الجبار بن أحمد اشترط في الاسم الشرعي شرطين هما : كون المعنى ثابتاً بالشرع . وكون وضع الاسم له بالشرع .

ومثل الصفي الهندي على ما في الإبهاج بشرح المنهاج^(٦) الأقسام الأربعة الداخلة في تعريف أبي الحسين والرازي ، فقال : مثال ما كانا مجهولين أوائل سور القرآن . ومثال ما كانا معلومين لأهل اللغة لفظة «الرحمن» في إطلاقها على الله سبحانه . ومثال ما كان اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم هو لفظ «الصلاة والصوم» . ومثال ما كان المعنى معلوما لهم واللفظ غير معلوم كلفظة «الأب» .

أما الفريق الآخر ، وهم الذين يرون أن هذه الألفاظ كانت معروفة في اللغة ، ولكن الشرع استعملها استعمالاً آخر ، فقد أشعرت عباراتهم بذلك .

فعرفها أبو يعلى في العدة^(٧) بأن الاسم الشرعي : «هو الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما كان عليه في موضوع اللغة» .

وعرفها أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع^(٨) بأنها «كون اللفظ في اللغة موضوعاً لمعنى وورد الشرع به في غيره» .

فكل عرف الأسماء الشرعية بحسب حقيقتها عنده . فالمعتزلة ومن قال بقولهم - وهو أنها نقلت إلى معاني جديدة لا تشترط فيها علاقة بين المعنى التي كانت له في اللغة والمعنى الشرعي الجديد - عرفها بما عرفها به أبو الحسين .

(٦) الإبهاج : ٢٧٦/١ .

(٧) العدة : ١٨٩/١ .

(٨) شرح اللمع : ١٨١/١ .

ومن قال إنها نقلت من اللغة إلى الشرع ، ولكن لوجود علاقة بين معناها اللغوي ومعناها الشرعي عرفها به أبويعلى وأبواسحاق الشيرازي .
فيما بينته في تعريف الألفاظ الشرعية كما يكفي لمعرفة المراد بها ، ولكن نظراً لأن المعتزلة قسموها إلى دينية وشرعية كان من المناسب بيان أصل هذا التقسيم وما يترتب عليه ، وبيان سبب تفريق بعض الأصوليين بين الدينية والشرعية .

الأصل في تقسيم الأسماء الشرعية إلى دينية وشرعية هم المعتزلة . فقالت المعتزلة الأسماء الدينية ثلاثة : الإيمان والكفر والفسق . وهي عندهم مستعملة في الشرع في غير معناها اللغوي تماماً . ولهذا أثبتوا المنزلة بين الإيمان والكفر وهي الفسق ، وهي منزلة بين المنزلتين ، فالفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، فالمقصود بالدينية الاعتقادية أو ما يتعلق بأصول الدين .

وأما الشرعية عندهم فكما سبق بيان حقيقتها أنها أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها اللغوي إلى أحكام شرعية كالصلاة والحج والزكاة والصيام . فالمقصود بالشرعية العملية .

ولكن الرازي في المحصول^(٩) : نقل عن المعتزلة أنهم يقسمون الأسماء التي نقلها الشرع إلى أسماء أجريت على الأفعال كالصلاة والزكاة ، وهي المسماة بالشرعية وإلى أسماء أجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق ، وهي المسماة بالدينية . وما نقله الرازي مخالف لما نقله غيره عنهم ، وهو ليس بسديد ، لأنه يلزم عليه دخول المصلي والمزكي لأنها من أسماء الفاعلين في الأسماء الدينية ، ويلزم - أيضاً - دخول لفظ الإيمان والكفر والفسق في الشرعية ، لأنها أفعال .

(٩) المحصول : ٤١٤/١/٨ .

وذكر الشيخ أبو اسحاق الشيرازي - رحمه الله - في شرح اللمع (١٠) أن هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وذلك أن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - لما قتل ظهرت البدع ، وكثرت الشرور . فقال أهل الشام : نحن نطالب بدم عثمان ، وقوم من أصحاب علي تبرؤا منه . وجرت بينهم من الحروب ما لا يخفي . فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل فقالوا : ننزلهم منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول : هم فسقة ، حتى أطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير ، حتى قال كبارهم ، مثل واصل بن عطاء : « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق » . ف قيل لهم : « إن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وهؤلاء مصدقون موحدون » ، فقالوا إن هذا حقيقته في اللغة ، وقد نقل في الشرع إلى غيره ، فجعل اسماً لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي ، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر » .

تحرير محل النزاع في المسألة :

(١) محل النزاع هو الأسماء الشرعية فقط دون الحرف والفعل .

قال الرازي في المحصول (١١) : الأقرب أنه لا يوجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي ، والدليل على ذلك الاستقراء ، وكذلك فإن الفعل يكون شرعياً تبعاً للمصدر ، وليس لذاته .

(٢) النزاع في الألفاظ التي وضعها المشرع لتدل على معاني جديدة بلا قرينة ، فهي حقائق شريعة ، مثل الصلاة والزكاة والصيام .

(١٠) شرح اللمع : ١٧٢/١ .

(١١) المحصول : ٤٣٩/١/١ والإبهاج : ٢٨٨/١ .

أما ما استعمله المتشرعة - الفقهاء والمتكلمون - من ألفاظ ، كلفظ
الاجماع ولحن الخطاب فتحمل على المعنى الشرعي فقط اتفاقاً ، لأنها
أصبحت حقائق عرفية ، تعارف عليها أهل الشرع ، فلا حاجة لهم فيها إلى
قرينة (١٢) .

(٣) اتفق جميع أهل العلم على أن الأسماء الشرعية يستفاد منها في
الشرع معنى زائداً عن أصل وضع اللغة ، وهذا صرح به الباقلاني .

واختلفوا في تلك الزيادة هل تجعل الأسماء موضوعاً كالوضع
الابتدائي من قبل الشرع ، كما يقول المعتزلة ، أو هي منقولة للشرع مع
وجود علاقة بين المعنيين ، أو هي مبقاة على الوضع اللغوي ، وإنما تصرف
الشرع في شروطها وأحكامها .

وتتبعاً للفائدة نقل الزركشي في البحر المحيط (١٣) عن تعليقة القاضي
حسين أن التصرف الذي حدث من الشرع في هذه الأسماء لا يعدو عن
ثلاث حالات هي :

الأولى : ما زاد فيها من كل وجه ، كالصلاة ، فإنها في اللغة الدعاء ،
فأبقاها الشارع على معنى الدعاء ، وزاد القراءة والركوع والسجود .

الثانية : ما نقص فيها من كل وجه كالحج ، فإنه في اللغة القصد ،
وفي الشرع القصد إلى بيته الحرام .

الثالثة : ما نقص فيها من وجه وزاد من وجه ، كالصوم ، فإنه في
اللغة الإمساك ، وفي الشرع إمساك مخصوص مع شروط أخرى كالنية
وغيرها .

(١٢) إرشاد الفحول : ص ٢٢ ، والبحر المحيط : ١٦٩/٢ . وقال : «لم أر من نبه على الفصل بين
المقامين غير القاضي عضد الدين والملة الإيجي .

(١٣) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .

وبهذا اتضح أن محل النزاع هو الأسماء الشرعية دون الحرف والفعل ، وكذلك هو الألفاظ التي استعملها المشرع دون الألفاظ التي اصطلح عليها المتشرعة ، وفي أن المعنى الزائد الذي دلت عليه هذه الأسماء هل يكون نقلاً للفظ نقلاً كلياً بدون علاقة ، أو هو نقل مع علاقة بين المعنيين ، أو لا يوجد نقل ، بل هي مبقاة . وسيأتي مزيد تفصيل لذلك عند ذكر أقوال أهل العلم في محل النزاع بإذن الله .

الأقوال في المسألة :

١ - نقل أبو الحسين البصري في المعتمد^(١٤) عن قوم من المرجئة نفي جواز نقل الألفاظ ، وقال : «وبعض علمهم تدل على أنهم أحالوا ذلك ، وبعض علمهم الأخرى تدل على أنهم قبحوه» . وكذلك فعل أبو الخطاب الكلوزاني في التمهيد^(١٥) فقال : والكلام في هذه المسألة في فصلين : أحدهما : إنه يجوز نقل الأسماء ، وكذلك فعل في الجزء الثاني من التمهيد .

ولكن الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام^(١٦) نقلاً لاجماع على جواز النقل عقلاً وحصراً الخلاف في الوقوع . ومن علم حجة على من لم يعلم . فما ذكره أبو الحسين - من وجود الخلاف في الجواز مع تسمية من قال بعدم الجواز ، واستدل لهم - يُقَدَّم على نفي الرازي والآمدي .

٢ - ذهب المعتزلة والخوارج وتابعهم على ذلك بعض الفقهاء إلى جواز نقل الألفاظ اللغوية إلى معاني شرعية نقلاً كلياً بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . فهي معاني مبتكرة ابتكرها المشرع ، يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي ، وإذا حدث أن وجدت علاقة بين المعنى اللغوي

(١٤) المعتمد : ٢٣/١ .

(١٥) التمهيد : ٨٩/١ ، ٢٥٣/٢ .

(١٦) المحصول : ٤١٤/١/١ والاحكام : ٣٥/١ .

والمعنى الشرعي فإنه اتفاق بطريق الصدفة ليس مقصوداً . فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

قال أبو الحسين في المعتمد^(١٧) : «ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر . ثم قال : ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ ، وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى » : ووافق المعتزلة في مذهبهم أبو الخطاب في التمهيد رأياً واستدلالاً . ونقله عن شيخه أبي علي . ولكن الموجود في العدة خلافه . ونقله عن أبي حنيفة . وما نقله أصحاب أبي حنيفة خلافه ، والصحيح أن الذي قال بهذا القول هو الدبوسي والسرخسي والبزبوي ، كما في فواتح الرحموت وأصول السرخسي وميزان الأصول^(١٨) .

٣- ذهب جماهير الأصوليين إلى أن الشرع تصرف في اللفظ اللغوي ، كما تصرف أهل العرف في بعض الألفاظ بنقلها عن معناها الموضوعية له أصلاً ، إما على سبيل قصر اللفظ على بعض معناه ، كقصر لفظ الدابة على نوات الأربع ، أو على سبيل التجوز بإضافة الشيء إلى غير ما هو له كقولهم : الخمر محرمة ، والمحرم شربها . وقالوا : وكذلك الألفاظ الشرعية خصصت لفظة الصلاة ، واستعملت في دعاء مخصوص .

ولكن اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا الواقع .

فبعضهم عبر عنه أنه نقل ، ولكن ميزة عن قول المعتزلة بأنه ليس نقلاً مطلقاً ، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ، مثل فعل

(١٧) المعتمد : ٢٣/١ .

(١٨) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

أهل اللغة بالألفاظ العرفية . وبعضهم اضطرب مثل الشيخ أبي اسحاق الشيرازي فسماه في التبصرة نقلاً ، وتردد في شرح اللمع (١٩) .

وبعضهم أبى أن يسميه نقلاً . وحرروا مرادهم بدون وصفه بأنه نقل . وهذا القول كما هو ظاهر إنه مذهب وسط بين مذهب الباقلاني والمعتزلة . واتفق أصحاب هذا القول على أنها مجازات لغوية لعدم استعمال المشرع لها في معانيها اللغوية . وذهب بعضهم إلى أنها اشتهرت فأصبحت حقائق شرعية (٢٠) .

٤ - مذهب الباقلاني : قال في التقريب ص ٣٨٧ «إن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه وتعالى لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية ، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي ، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة» .

ولكنه في نقاشه للمعتزلة في ص ٣٩٥ قال : «الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس ، فالاسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة ، وإن ضمت إليه شروط شرعية» . وقال : «الحج في اللغة هو القصد ، ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص» .

وبضم كلام الباقلاني إلى بعضه يظهر أنه يقول بوجود تغيير في استعمال اللفظ في الشرع عن استعماله في اللغة . ولكن مع هذا فإنه لا يقر بوجود ألفاظ تسمى بالشرعية ، ولا يسلم بالنقل . ونقل كثير من الأصوليين عن الباقلاني موافق لما هو في التقريب .

(١٩) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٢٧٩ .

(٢٠) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٢٧٩ .

وأما إمام الحرمين - وهو أكثر العلماء اشتغالاً بأراء الباقلاني الأصولية - قال في البرهان^(٢١) : وقال آخرون : هي مقرة على حقائق اللغات ، لم تنقل ، ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر ، رحمه الله ثم وصف ما هو عليه أنه لجاج ظاهر ، ووصفه بأنه قول غير سديد .

ونسب المازري قول الباقلاني في شرحه للبرهان للمحققين من الفقهاء والأصوليين من المالكية . ونقله الزركشي في البحر المحيط^(٢٢) عن أبي الحسن الأشعري .

٥ - ذهب أبو اسحاق الشيرازي للقول بالنقل في الأسماء الشرعية دون الأسماء الدينية احترازاً عن بدعة المعتزلة والخوارج . ونسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط لابن الصباغ واختاره . قال في شرح اللمع^(٢٣) : ويمكننا أن نحترز من هذه المسألة عن الألفاظ الدينية ، فنقول : إن الأسماء منقولة إلا هذه المسألة . وقال : «ويمكننا نصرة ذلك - أي النقل - من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ» .

٦ - ذهب الأمدى في الأحكام إلى التوقف .

قال في الأحكام^(٢٤) : «وإذا عرفت ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه .

(٢١) البرهان : ١٧٤/١ .

(٢٢) على ما في البحر المحيط : ١٦١/٢ .

(٢٣) شرح اللمع : ١٧٣/١ ، ١٨٣ .

فهذه أهم الأقوال في المسألة . وسأحاول الاستدلال لها مع مناقشة الأدلة التي فيها ضعف إن شاء الله .

لدلة القول الأول وهم القائلون بعدم الجواز :

(١) نقلها عما وضعت له في اللغة يكون قلباً للحقيقة ، وقلب الحقائق مستحيل لا يجوز .

وأجيب : إن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له ، وإنما هو تابع للاختيار ، بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ، وأنه كان جائزاً أن يسمى المعنى بغير ما سمي به نحو تسمية البياض سواداً ، إلى غير ذلك . وعليه يجوز أن يصطلح على سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره وقولكم «إنه مستحيل» يصح لو كان انفكاك الاسم عن المعنى مستحيلاً .

٢ - ومن قال بالقبح قال : إن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر يقتضى تغيير الأحكام المتعلقة به وتعطيلها ، وهو قبيح .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن تعطيل الأحكام قبيح ، فإن النسخ يعطل الأحكام وليس قبيحاً . ولو سلمنا قبحه ، فإنما يكون في الاسم الذي تعلق به فرض دون ما لم يتعلق به فرض ، ثم لو نقل اسم الصلاة عن الدعاء لم يسقط فرض الدعاء . ولو قصد المشرع سقوطه لبين لنا ذلك .

واستدل أبوالحسين البصري في المعتمد للقول بالجواز :

١ - إن الشريعة جاءت بعبادات لم تكن معروفة في اللغة ، فلم يكن بد من وضع اسم لها لتتميز به عن غيرها ، كما يجب ذلك في مولود يولد للإنسان ، كما يضع أهل الصنائع لكل ما يستحدثونه من أدوات أسماء تعرف بها ، ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ ، وبين أن ينقل

إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى .

٢ - لا يمتنع تعلق مصلحة بنقل اسم من معناه اللغوي إلى معنى شرعي ، كما لا يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ، ولا يكون في هذا النقل وجه قبح . وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع حسنه ، إذ المصلحة وجه حسن (٢٥) .

وبهذا يتضح أن نقل الاسم من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي غير مستحيل ، بل هو جائز عقلاً . لأن الاسم ليس واجباً للمعنى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وأن أرباب الحرف يحدثون أسماء لأبواتهم المستحدثة ، وكذلك من يولد له مولود يضع له اسماً .

أدلة المعتزلة والخوارج على وقوع النقل :

(١) احتج المعتزلة ومن قال بقولهم على وقوع النقل بأن الشرع أطلق اسم إسلام وإيمان وكفر وفسق على معاني مخصوصة . وهو ما لم يعرفه أهل اللغة ، ولا وضعوا هذه الأسماء لما أطلقت عليه . ويدل على ذلك الحديث المتفق عليه (٢٦) والذي فيه : جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ في صورة رجل ، فقال : يا محمد ، ما الإسلام ؟ ... ثم قال : ما الإيمان ؟ ... ثم قال ﷺ : « هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم » . فلو أن الاسم شرعي لما احتاج إلى بيانه ، لأن العرب تعرفه .

واعترض على هذا بأن صاحب الشريعة بعث ليعلم الناس الأحكام لا الأسماء .

(٢٥) ينظر ما يتعلق بأدلة هذا القول : التمهيد لأبي الخطاب ٨٩/١ ، ٢٥٢/٢ ، والمعتمد : ٢٤/١ ، والأحكام للأمدي : ٣٥/١ .
(٢٦) البخاري : ١١٤/١ ، ومسلم : ٣٩/١ .

وأجيب : بأن المشرع إذا وضع حكماً فلا بد أن يضع له اسماً يعرف الناس هذا الحكم ، ليميزه عن غيره ، فصار ذلك عائداً إلى الأحكام .

٢ - إن لفظ « الصلاة » لم يكن مستعملاً في اللغة لمجموع الأفعال الشرعية كالركوع والسجود والتسبيح والتكبير والقعود والنية وغيرها ، لأن أهل اللغة لم يكونوا يعرفون هذه الصلاة ولا شروطها وأركانها ، ثم صار اسم الصلاة اسماً لمجموع هذه الأفعال ، حتى لا يعقل من إطلاق اسم الصلاة سواها . فيكون بذلك نقلها المشرع إلى استعمال جديد .

واعترض الباقلاني على هذا الدليل بأن الصلاة أطلقت على جميع هذه الأفعال ، لأن الصلاة في اللغة بمعنى الاتباع ، فالتالي للسابق يسمى مصلٍ لأنه تالٍ له ، وكذلك المأموم متبع لفعل الإمام ومقتفٍ أثره .

وأجاب المعتزلة أنه يلزم على ذلك أن لا تسمى صلاة المنفرد صلاة ، وهو مخالف لأجماع الأمة ، وكذلك السنة التي ورد فيها تسمية صلاة المنفرد صلاة .

واعترض الباقلاني - أيضاً - بأن الصلاة سميت صلاة للدعاء الذي فيها . ولذا لم تنقل الصلاة في الشرع ، بل بقيت في معناها الذي وضعت له ، وهو الدعاء .

وأجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بأنه إذا قصد الباقلاني من كلامه أن لفظ الصلاة تطلق على جملة من الأفعال التي تتألف منها الصلاة لأن فيها دعاء فقد سلمتم بما نريده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة . وإن قصدتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء ، فذلك باطل ، لأن المفهوم من لفظة « صلاة » جملة الأفعال . لأننا نفهم من قولكم فلان خرج من الصلاة إذا فرغ من أفعالها ، وإن كان متشاغلاً بالدعاء .

ويلزم على قولكم أن الصلاة هي الدعاء أن صلاة الأخرس لا تسمى صلاة لأنه لا دعاء فيها . ويلزم - أيضاً - أن المصلي إذا أخل بالقراءة والركوع والسجود أن يقال إنه قد صلى .

ويرد على هذين الإلزامين بعدم صحتها . وهو أن صلاة الأخرس فيها دعاء ، ولا يلزم النطق في الدعاء . ويبطل الإلزام الثاني ، لأننا لا نقول بصحة الصلاة بدون شروطها (٢٧) .

٣ - كان لفظ الصوم يفيد في اللغة الإمساك عموماً سواء كان عن الكلام كقوله تعالى : ﴿إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا﴾ (٢٨) أو الأكل والشرب ليلاً أو نهاراً ، وأصبح يفيد في الشرع إمساكاً مخصوصاً .

وكذلك لفظ «الزكاة» يفيد في اللغة النماء . ثم جعل في الشرع اسم لإخراج جزء من المال طهرة له . وهو في الحقيقة نقصان وليس بزيادة .

وكذلك «الحج» في اللغة القصد مطلقاً . وفي الشرع هو قصد البيت الحرام ، مع الوقوف والإحرام والطواف .

فالشرع في جميع هذه الألفاظ تصرف بنقلها إلى معان غير معانيها اللغوية .

وأجاب الباقلاني - رحمه الله - أن هذه الألفاظ بقيت في معانيها اللغوية ولم تنقل ، ولكن شرط المشرع في كونها مجزئة شروطاً آخر تنضم إليها ، فالمشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع . ولم يسلم الباقلاني بأن الشرع أحدث عبادة لم يكن لها في اللغة اسم (٢٩) .

(٢٧) ينظر هذا الدليل في التمهيد لأبي الخطاب ٩١/١ ، ٢٥٥/٢ . والمعتمد : ٢٥/١ .

(٢٨) سورة مريم : ٢٦ .

(٢٩) ينظر ما يتعلق بهذا الدليل المعتمد : ٢٥/١ . والتمهيد لأبي الخطاب ٢٥٦/٢ ، ٩٣/١ .

٤ - نقل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (٣٠) عن أبي علي الجبائي بأنه استدل لوقوع النقل بأن المشرع شرع عبادات ذات أركان وهيئات ، ولم يكن لها اسم في اللغة ، لذا دعت الحاجة إلى وضع أسماء لها تتميز بها عن غيرها ، وكان أولى الأسماء بها ما ثبت له عرف في الشرع ، وكثر استعماله فيه . وصار هذا بمنزلة أرباب الصناعات في صناعتهم إذا استحدثوا آلات وأدوات لم يكونوا وضعوا لها أسماء تتميز بها عن غيرها . لحاجتهم إلى ذلك ، وعلى هذا وضع الأسامي في اللغات ، فكذلك هنا .

والباقلاني يرد على هذا الدليل بعدم التسليم بإحداث الشرع عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، كما تقدم .

والذي يجيب به أصحاب القول الوسط عن أدلة المعتزلة . بأنهم يسلمون بتصرف المشرع في استعمال الألفاظ ، وذكر الرازي في المحصول أن استعمال المشرع وتصرفه من باب التجوز ، فأصبحت الألفاظ مجازات لغوية . ومن المعلوم أن التجوز لا يكون إلا بعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد . فالمشرع لما اختار لفظ الصلاة ليدل على العبادة المعروفة إنما اختارها لوجود علاقة بين المعنيين ، وهي أن الصلاة في الشرع فيها حقيقة الدعاء . بل الدعاء مخ العبادة ، وكذلك لفظ « الصوم » يوجد علاقة بينه وبين المعنى الشرعي لأن كلا منهما إمساك . وكذلك سائر الأسماء الشرعية . ولذا يمنعون نقل المشرع للفظ نقلاً مطلقاً بدون علاقة ، كما فعل المعتزلة .

أدلة الباقتلاني على عدم النقل :

(١) وصف الله - سبحانه وتعالى - القرآن الكريم بأنه عربي في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾^(٣١) ، وقوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾^(٣٢) . وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾^(٣٣) . وظواهر هذه الآيات وغيرها يوجب كون القرآن كله عربيا مستعملا فيما استعملته العرب ، وإلا كان خطابا لهم بغير لغتهم . وبذلك يبطل دعوى المعتزلة وغيرهم أن المشرع تصرف بوضع أسماء على غير إطلاق اللغة .

وأجاب الجمهور وغيرهم عن هذه الآيات بأن استعمال الشرع لبعض هذه الألفاظ في غير ما وضعت له العرب لا يخرج القرآن عن كونه خطابا بلسان العرب . فالعرب استعملت بعض الألفاظ في غير ما وضعت له ، مثل كلمة حمار للبليد ، والبحر للكريم ، ولم يقل أحد إن هذا إخراج للخطاب عن لغة العرب .

وكذلك اشتمال القرآن على ألفاظ شرعية قليلة لا يخرجها عن كونه عربياً . فالعبرة بالأعم الأغلب . ولذا لا يمتنع إطلاق اسم الأسود على الثور الأسود وإن كان في جلده شعرات بيض .

ثم الآيات التي استدلت بها لا تدل على كون القرآن كله عربي ، لأنه قد يطلق لفظ القرآن على بعض القرآن . فقد قال الله سبحانه في سورة يوسف ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾^(٣٤) وأراد تلك السورة . وذهب الفقهاء إلى

(٣١) سورة الزخرف : ٣ .

(٣٢) سورة الشعراء : ١٩٥ .

(٣٣) سورة إبراهيم : ٤ .

(٣٤) سورة يوسف : ١ .

أنه لو حلف شخص أن لا يقرأ القرآن فقرأ آية منه حنث في يمينه . فالآية الواحدة تسمى قرآنا (٣٥) .

٢ - لو كان الرسول ﷺ قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقل هذه الأسماء توقيفا تقوم به الحجة على المكلفين ليقطع عذرهم ، فيكون بطريق يفيد العلم الضروري أو النظري . ومادام لم يثبت خبر يفيد القطع في ذلك ولا ورد في الكتاب ، ولا أجمعت الأمة عليه ، ولا دل على ذلك العقل الجازم يجب القطع على كذب دعوى المعتزلة (٣٦) .

وأجاب عن هذا الدليل أصحاب القول الوسط والمعتزلة . أن النبي ﷺ قد بين بياانا تاما ما المعاني التي نقلت الألفاظ إليها ، فبين المقصود بالصلاة بصلاة جبريل بالرسول ﷺ ، ثم صلاته ﷺ بأصحابه ، وقال : «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٣٧) وبين المقصود بالحج وقال : «خذوا عني مناسككم» (٣٨) وبين ما تجب فيه الزكاة وأنصبتها وشروطها ولن تدفع وكيف تدفع . كما قام جبريل عليه السلام ببيان بعض هذه الأسماء كما حدث في بيان معنى الاسلام والإيمان والإحسان . وكذلك قام الصحابة ببيان مدلولات هذه الألفاظ لمن بعدهم .

وأجابوا عن اشتراط الباقلاني حدوث البيان بطريق يفيد العلم بأنه قد حدث في بعضها ، وذلك بتكرار فعل تلك العبادة كالوضوء والصلاة . وكذلك

(٣٥) ينظر هذا الدليل التمهيد لأبي الخطاب : ٩٤/١ ، ٢٥٨/٢ وشرح اللمع : ١٨٤/١ .
(٣٦) ينظر في هذا الدليل والإجابة عليه التمهيد لأبي الخطاب : ٩٥/١ ، ٢٥٨/٢ ، وشرح اللمع : ١٨٥/١ ، وكتابنا هذا - قسم التحقيق ص ٣٩٢ .
(٣٧) رواه البخاري عن مالك بن الحويرث برقم ٦٣١ ، ٦٠٠٨ ، ٧٢٤٦ . والإمام أحمد في مسنده : ٥٣/٥ .
(٣٨) رواه مسلم عن جابر برقم (١٢٩٧) وأبو داود برقم (١٩٥٤) والنسائي : ٢٧٠/٥ . وأحمد : ٣٧٨ ، ٣٣٧ ، ٣٢٢ ، ٣١٨ ، ٣٠١/٣ .

اشتراطه ثبوت البيان بطريق قطعي إنه لا دليل عليه ، وهو متعذر لا يصح إلا على قول من يقول بالتكليف بما لا يطاق .

٣- يلزم على قول المعتزلة بأن المشرع نقل الأسماء عن معانيها اللغوية ولولم يكن بينهما مناسبة أنه يجوز أن يقول المشرع : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين . ويقول : «والسارق والسارقة فاقطعوا» وهو يريد القاتلين ، وبذلك يكون قد خاطبهم بغير لغتهم .

وأجاب الجمهور عن هذا أنه لازم على قول المعتزلة والخوارج ، لأنهم يقولون بالنقل المطلق . وأما القائلون بالنقل بشرط وجود علاقة فلا يلزم على قولهم . وقد يجيب المعتزلة بأن لازم القول ليس بقول لقائلة ، ولم ينقل أحد عن المعتزلة ولا عن غيرهم مثل هذا الاستعمال .

دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية :

حجة أبي اسحاق الشيرازي في عدم القول بالنقل مطلقا ، بل يقول بالنقل فيما دل الدليل عليه . هو ترتب حدوث بدعة على قول المعتزلة في جوازه في الألفاظ الدينية . ولهذا حصر قوله في النقل في الألفاظ الشرعية . ولهذا قال في شرح اللمع^(٢٩) : «ويمكننا نصرة ذلك - يعنى النقل - من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم . فنقول : إن هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللغة إلى الشرع ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل . ولم يثبت النقل في جميع الألفاظ مثل : الفرس والتمر ، والخبز ، وإنما ثبت في بعض الأسماء دون بعض» .

(٢٩) شرح اللمع : ١٧٣/١ ، ١٨٢ . والبحر المحيط : ١٦٤/٢ .

دليل القول بالتوقف :

أما الأمدي في الإحكام بعد أن ذكر أدلة الأقوال الواردة في المسألة وناقشها قال : « وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما ، فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه » وهذا يدل على أنه متوقف في المسألة لعدم وجود دليل قطعي يدل على أحد القولين ، وخاصة وأن الأمدي يرى أن القواعد الأصولية قواعد قطعية لا تثبت بأدلة ظنية .

حجة القول الوسط :

استدل من توسط بين المذهبين سواء صرح بالنقل مع وجود علاقة ، أو أثبت تصرف المشرع ، ولكن لم يسمه نقلاً . وبعض أصحاب هذا القول مثل فخر الدين الرازي اقتصر على تسميتها مجازات لغوية ، وبعضهم قال : إن هذه المجازات اللغوية اشتهرت حتى أصبحت المعاني المجازية هي المتبادرة إلى الذهن . وبذلك أصبحت حائق شرعية .

ويمثل هذا الرأي الوسط جماهير الأصوليين منهم الشافعي وإمام الحرمين والغزالي وابن برهان وغيرهم . وقد أنكر هؤلاء على أصحاب القول بالنقل للألفاظ اللغوية من اللفظة إلى الشرع ، نقلاً بدون علاقة ، وهم المعتزلة ، كما تقدم في إجابتهم عن أدلة المعتزلة . وأنكروا على من أنكر تصرف المشرع في بعض الألفاظ بنوع من التصرف ، سواء سموه نقلاً لوجود علاقة ، أو لم يسموه نقلاً .

وقال هؤلاء : إن الموضوعات الشرعية مسميات لم تكن معهودة من قبل ، فلا بد لها من أسماء تعرف بها تلك المسميات . وهذا التصرف الذي حدث من المشرع فيها لا يخرج عن حالتين :

أولهما : تخصيص اللفظ ببعض المسميات ، كما فعل أهل اللغة في الألفاظ العرفية ، كلفظ الدابة : ولم ينكر أحد هذا التصرف . ومثله فعل المشرع في لفظ الحج والصوم والإيمان . حيث استعملها في معان لها علاقة بمعناها اللغوي . فهو ليس نقلاً كلياً للفظ . كما يقول المعتزلة ، بل يوجد ارتباط وعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي .

ثانيهما : إطلاق أهل اللغة الاسم على ما يتعلق به ويتصل به ، كتسميتهم الخمر محرمة ، وفي الحقيقة المحرم شربها . وكذلك تصرف المشرع في لفظ الصلاة بعد أن كانت لا يفهم منها إلا الدعاء ، أصبحت في الشرع تدل عليه وعلى غيره معه من تكبير وقراءة وركوع وسجود وقيام ، وكل ما أدخله عرف الشرع في معناها .

وبذلك أثبت أصحاب هذا القول تصرفاً للمشرع في بعض الألفاظ ، ولكن انكروا على المعتزلة ما ذهبوا إليه من القول بالنقل بدون ارتباط أو علاقة .

ومما أنكر به أصحاب هذا القول على من لم يثبت للمشرع تصرفاً ما قاله الغزالي^(٤٠) : «إنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي ، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم» . ثم قال : «فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة ، فما أحدثه الشرع من عبادات ينبغي أن تكون لها أسماء معروفة ، ولا يكون ذلك إلا بنوع تصرف في الألفاظ اللغوية» .

وأما إمام الحرمين^(٤١) فعبارته في حق الطرفين حادة كعاداته . فقال في شأن المعتزلة ، ومن قال بقولهم : «ومن قال : إنها نقلت نقلاً كلياً ، فقد

(٤٠) المستصفى : ١/ ٣٣٠ .

(٤١) البرهان : ١/ ١٧٥ .

زل ، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار للمعاني اللغوية . وقال في حق الباقلاني ومن تابعه : «أما القاضي - رحمه الله - فإنه استمر في لجاج ظاهر ، فقال في الصلاة إنها الدعاء ، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام ، وهذا غير سديد» .

والذين لم يعبروا عن تصرف المشرع بالنقل احتجوا :

(١) - بأن النقل خلاف الأصل .

(٢) - التجوز في استعمال اللفظ أو قصره على بعض معانيه لا يسمى نقلاً ، لأنه كفعل أهل العرف . ولم يسم أهل العرف ما فعلوه نقلاً .

(٣) - لم يسموه نقلاً كرد فعل على مذهب المعتزلة والخوارج ، الذين تشددوا في تسميته نقلاً . ولما ترتب على قول المعتزلة في بدعة الطعن على الصحابة بقولهم إن الإيمان الذي حدث منهم هو الإيمان اللغوي . ولم يحدث منهم الإيمان الديني .

الترجيح :

بعد ما أوردنا أدلة كافة الأقوال في المسألة وناقشناها . ظهر أن كل قول من القولين المتطرفين - قول المعتزلة وقول الباقلاني - جمع بين صواب وخطأ .

فقد أخطأ المعتزلة في قولهم وضع المشرع أسماء لما استجد من عبادات ومعاني شرعية بدون اعتبار معاني الألفاظ من جهة اللغة . والحق أن جميع الأسماء الشرعية - بعد التقصي - لها علاقة بمعانيها اللغوية .

وأصاب المعتزلة في إثبات التصرف للمشرع ، لأن تطابق المعنى الشرعي والمعنى اللغوي من كل وجه لم يحدث . وأما تسمية تصرف المشرع نقلاً أو عدم تسميته نقلاً فهو خلاف لفظي .

أما الباقلاني فجمد بقوله إن الألفاظ مبقاة على وضعها اللغوي ، وإن كان عند استدلاله أثبت تصرفا للمشرع في نطاق ضيق على فلتات لسانه ، فجعل ما دلت عليه الألفاظ الشرعية من معنى زائد عن المعنى اللغوي إنما هو شروط فقط ، ولكن لم تتغير ماهية اللفظ . والذي حدا بالباقلاني - رحمه الله - إلى الوقوف في هذا الموقف الجامد - الذي عابه عليه أشد الناس تأثراً بأرائه الأصولية كإمام الحرمين والغزالي - مسألة جد خطيرة ، وهي استغلال المعتزلة هذه المسألة في الطعن على الصحابة بعدم إثبات الإيمان الشرعي لهم . كما سنذكر ذلك في ثمرة النزاع في هذه المسألة . بل ذهب الخوارج إلى أبعد من ذلك ، فوصفوا بعض الصحابة بالكفر .

وبناء على ما تقدم يكون القول الوسط هو الراجح . وهو قول من أثبت تصرف المشرع ، فنقل الأسماء عن معناها اللغوي على سبيل التجوز لوجود علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي . فأصبحت الأسماء الشرعية مجازات لغوية . ثم لما اشتهرت بحيث إذا أطلقت لم يفهم منها إلا المعنى الشرعي أصبحت حقائق شرعية ، لأن أمانة الحقيقة التبادر إلى الذهن .

ثمرة النزاع في هذه المسألة :

يوجد للنزاع في هذه المسألة ثمرات عدة ، بعضها يعود للاعتقاد ، وبعضها الآخر للفروع الفقهية ، وبعضها الآخر للغة .

أما في جانب الاعتقاد فاختلف العلماء في حقيقة الإيمان بناء على اختلافهم في جواز نقل الشرع بعض الأسماء من اللغة إلى الشرع . واختلفوا أيضا في وجود منزلة بين الإيمان والكفر أو لا يوجد .

ومن أهم العوامل التي سببت النقاش حول وجود منزلة بين المنزلتين ، وحكم مرتكب الكبيرة هو ما وقع من حروب على أثر مقتل عثمان بن عفان -

رضي الله عنه - كوقعة الجمل وصفين ، مما جعل الناس يتساعلون عن المحق وعن المخطئ . وهل المخطئ كافر أو مؤمن ؟ فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكب الذنوب ، والمرجئة تقول : إنهم مؤمنون كاملوا الإيمان ، وأهل السنة عموماً ذهبوا إلى أنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان بقدر ما ارتكبوا من الكبائر . وذهب واصل بن عطاء - مؤسس مذهب الاعتزال - إلى أنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان . وهذه أول مسألة من مسائل المعتزلة . وقد أجمعوا عليها على تعدد فرقهم واختلاف مشاربهم .

ونقل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع^(٤٢) حقيقة قولهم فقال : إنهم قالوا : «ننزل الصحابة منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم لا كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول إنهم فسقة» ، ونقل عن واصل بن عطاء أنه قال : «لو شهد عندي عليّ وطلحة على باقة من البقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق» ثم قال الشيرازي : «قيل لهم : إن الإيمان في اللغة التصديق ، والصحابة مصدقون موحدون . وقد وعد الله المؤمنين الجنة في قوله تعالى : «وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار»^(٤٣) فقالوا : صدر منهم الإيمان اللغوي الذي هو التصديق ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى فعل الطاعات . فالصحابة صدقوا ولم يطيعوا ، بل ارتكبوا شيئاً من المعاصي فخرجوا من الإيمان ، ولم يبلغوا الكفر ، فهم فاسقون في منزلة بين المنزلتين .

وبهذا يتضح أن المعتزلة بنوا طعنهم في الصحابة ، ووصفهم إياهم بعدم الإيمان على نقل كلمة الإيمان من معناها اللغوي الذي هو التصديق إلى المعنى الشرعي . ولذا فالإيمان عند المعتزلة والخوارج هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ﷺ .

(٤٢) شرح اللمع : ١٧٣/١ .

(٤٣) التوبة : ٧٢ .

والباقلاني - وهو القائل بعدم النقل - يرى أن الإيمان باق على معناه اللغوي ، وهو التصديق .

ولكن أهل الحق ذهبوا إلى أن الإيمان لم يبق على معناه اللغوي تماماً ، بل أصبح في الشرع عبارة عن «التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح» ولم يختلفوا في دخول التصديق بالقلب فيه ، واختلفوا في دخول العمل في الإيمان . ولهم في ذلك تفصيلات . ليس الغرض من ذكر ثمرة النزاع تحرير المذاهب ، فمحل ذلك كتب العقيدة ، فيرجع في ذلك إلى لوامع الأنوار البهية ، وشرح العقيدة الطحاوية والمواقف للإيجي^(٤٤) وغيرها . والمقصود من إيراد هذه الثمرة بيان استغلال المعتزلة والخوارج مسألة نقل اللفظ للطعن على الصحابة رضوان الله عليهم .

الثمرة الثانية : وهي لغوية :

ذهب من قال بالنقل من المعتزلة وغيرهم إلى أن الحقائق ثلاثة :

الأولى : الحقيقة اللغوية :

وهي اللفظ الذي وضعه أهل اللغة لمعنى ابتداء ، ولم يطرأ عليه تغيير ، مثل كلمة إنسان .

الثانية : الحقيقة العرفية .

وهي اللفظ الذي نقل عن موضوعه الذي وضع له ابتداءً وأصبح هو المتبادر للذهن . فإن كان النقل على يد أهل اللغة عموماً سمي عرفية عامة ، مثل كلمة دابة كانت في كل ما دب على الأرض ، وأصبحت في نوات الأربع . لا يكاد يفهم منها إلا ذلك إذا أطلقت .

(٤٤) انظر في حقيقة الإيمان : شرح العقيدة الطحاوية : ٤٥٩/٢ والمواقف ص ٢٨٤ ولوامع الأنوار البهية : ٤٠٢/١ . التبصير في الدين للاسفرائيني ص ٤٢ ، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٩٧ .

وإن كان النقل على يد أصحاب الفنون كالأدباء والنحويين والفقهاء
مثل كلمة : الرجز والعطف والمناسخة . تسمى عرفية خاصة .

الثالثة : الحقيقة الشرعية :

وهي الأسماء التي استعملها المشرع فيما فرض من عبادات وغيرها .
والمعتزلة ترى أن الأسماء الشرعية وضعها المشرع وضعاً مبتدئاً .
فهي حقائق شرعية .

ولهذا عرف أبو الحسين البصري المعتزلي في المعتمد^(٤٥) الحقيقة
بأنها : « ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب
به » . ثم قال : « ودخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ،
والحقيقة الشرعية » .

وذهب القائلون بعدم النقل إلى عدم دخول الأسماء الشرعية في
الحقيقة وقصروا إطلاق الحقيقة على الحقيقة اللغوية فقط . ولذا عرفها شيخ
البلاغيين عبد القاهر الجرجاني بأنها : « كل كلمة أريد بها نفس ما وضعت له
في وضع واضح وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره » . وعرفها ابن الأثير في
كتابه المثل السائر أنها « اللفظ الدال على موضوعه الأصلي » . وعرفها ابن
جني بأنها : « ما أقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة »^(٤٦) وقد
جرب ابن قدامة في الروضة^(٤٧) في تعريفه للحقيقة على هذا المذهب ، حيث
قال في تعريفها : « هو اللفظ المستعمل في وضعه الأصلي » .

الثمرة الثالثة : وهي تعود للفروع الفقهية .

الأسماء الشرعية المجردة عن القرائن على ماذا تحمل ؟

(٤٥) المعتمد : ١٦/١ .

(٤٦) نقل هذه التعاريف الثلاثة العلوي اليمني المعتزلي في كتابه الطراز ٤٧/١ وحكم عليها بالفساد
لعدم دخول الأسماء الشرعية في الحد .

(٤٧) روضة الناظر : ص ١٧٣ .

ذكرنا أن أهل العلم اختلفوا في الأسماء الشرعية على ثلاثة أقوال :

الأول : إنها حقائق لغوية ، لم تنقل عن ما وضعتها له العرب ، وهو ما ذهب إليه الباقلاني ومن تابعه .

الثاني : إنها مجازات لغوية ، وهو قول فخرالدين الرازي ، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن الإمام الشافعي - رحمه الله .

الثالث : إنها حقائق شرعية سواء كانت متعلقة بأصول الدين أو بفروع الشريعة ، وهو مذهب المعتزلة والخوارج ، ومن قال بقولهم .

تحرير محل النزاع : اتفق أهل العلم على أنه إذا وجدت قرينة تبين المراد في الاطلاق ، فإنها تحمل عليه ، فهي ليست في محل النزاع . فإنن محل النزاع إذا تجرد الاسم عن القرائن .

١ - ذهب المعتزلة إلى حملها على عرف الشرع ، فإذا وردت لفظة الصلاة مجردة عن القرينة حملت على العبادة المعروفة ذات الركوع والسجود ، وكذلك لفظة الحج تحمل على قصد بيت الله الحرام ، وكذلك سائر الألفاظ .

قال أبو الخطاب الكلوزاني في كتابه التمهيد^(٤٨) وهو ممن يقول بقول المعتزلة في هذه المسألة : «وفائدة الخلاف أن يخاطبنا الشرع بشئ مثل الصلاة ، فإنها عندنا محمولة على الصلاة الشرعية ، لا يجوز العدول عن ذلك إلا بدليل وقرينة ، وعندهم المراد به الصلاة اللغوية ، لا يجوز العدول عنها إلى هذه الشرعية إلا بقرينة» .

(٤٨) التمهيد لأبي الخطاب : ٨٩/١ .

٢ - وقال الباقلاني في كتابه هذا - التقريب والارشاد (٤٩) .

فإن قيل : فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية ، وإن كانت ألفاظاً لغوية ، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان ، ثم ورد الشرع بذكرها ، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟

قيل : «كان يجب الوقف في ذلك ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة ، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع ، ويجوز أن يراد بها الأمران إن كانا مثليين يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو وقتين . فإن كانا خلافيين صح أن يريدتهما جميعاً معاً ، وإن كانا ضديين صح أن يريدتهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف إلى أن يدل دليل على المراد به - على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ» .

فخلاصة كلام القاضي أنه ذهب إلى الوقف لوجود الاحتمالات التي ذكرها ، فعاملها معاملة المجل ، لأنها لفظ مشترك عنده .

وعاب الإبياري في شرح البرهان (٥٠) على الباقلاني ما ذهب إليه ، فقال : «قول القاضي : إنه مجمل يناقض مذهبه في حجة الأسماء الشرعية - اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها ، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال . أو يكون ذلك منه تفريعاً على قول من يثبتها ، وهذا ضعيف . فإنه من أين له الحكم عليهم أنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين» .

وتعقيباً على كلام الإبياري أقول : «لقد تقدم في تحقيق الأقوال في المسألة أن ما نسبته إمام الحرمين في البرهان للقاضي أبي بكر الباقلاني

(٤٩) انظر ص ٣٧١ من القسم التحقيقي .

(٥٠) على ما في البحر المحيط : ١٦٩/٢ .

من عدم تصرف الشرع أدنى تصرف في الألفاظ اللغوية لا بزيادة ولا بنقص مخالف لما صرح به الباقلاني ، ونقلته عنه من التقريب ، وقد جرى الإبياري في نقده على ما نقله إمام الحرمين عن الباقلاني في البرهان . ولذا ما نقد به الإبياري الباقلاني صحيح لو كان نقل إمام الحرمين لمذهب الباقلاني صحيحاً . ولذا استدرك الإبياري في نقده بعبارة لطيفة ، تدل على شدة يقظته ، وحدة ذكائه ، وذلك لبعد احتمال وقوع الباقلاني في مثل هذا التناقض .

وبناء على ما تقدم أقول : لقد صرح الباقلاني في كتابه هذا بأن المشرع استعمل بعض الألفاظ اللغوية ، وتصرف فيها نوعاً من التصرف ، ولهذا حكمه عليها بالاجمال متناسب مع مذهبه لتردها بين إرادة المعنى اللغوي والمعنى الشرعي عند إطلاقها . فمثلاً لفظ «الوضوء» هل يراد به الطهارة التي تبيح الصلاة وترفع الحدث ، أو يراد به النظافة ، وكذلك غيرها . والإبياري معذور في نقده الباقلاني ، لأنه بناء على ما وجدته في البرهان ، فظنه هو حقيقة مذهب الباقلاني .

٣- وممن قال بالاجمال القاضي أبويعلی في العدة^(٥١) حيث قال : «فأما قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٥٢) فإن ذلك مجمل ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء ، فكان كما قال تعالى : ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدية﴾^(٥٣) وفي الشريعة هي التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام ، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة ، فإذا كان اللفظ لا يدل على المراد به ولا ينبئ عنه وجب أن يكون

(٥١) العدة لأبي يعلى : ١٤٣/١ .

(٥٢) آيات كثيرة منها البقرة : ٤٣ ، ١١٠ .

(٥٣) الأنفال : ٣٥ .

مجملا ، وكذلك الزكاة في اللغة النماء والزيادة ، من قولهم زكا الزرع إذا زاد ونما ، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك ، واللفظ لا يدل عليه ولا ينبئ عنه . وهذا ظاهر كلام أحمد - رحمه الله - ذكره في كتاب طاعة الرسول ﷺ . ثم قال «ومن أصحاب الشافعي من قال : ليس بمجمل ، وأن الصلاة في اللغة دعاء ، فكل دعاء يجوز إلا أن يخصه الدليل» .

٤ - وقال الغزالي في المستصفى (٥٤) :

«والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي ، وما ورد في النهي كقوله ﷺ : «دعي الصلاة أيام أقرائك» (٥٥) . فهو مجمل .

وبني على قول الغزالي هذا صحة صيام النقل بنية من النهار لقوله ﷺ : «إني إنن صائم» (٥٦) حملا على الصيام الشرعي . أما نهيه ﷺ عن صيام يوم النحر (٥٧) فيكون مجملا ، لأنه في النهي .

قال الأمدى في الأحكام (٥٨) :

«والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الإثبات ، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك» .

(٥٤) المستصفى : ٣٥٩/١ .

(٥٥) متفق عليه : بلفظ : «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة» البخاري برقم (٣٢٠) ومسلم برقم (٣٣٣) .

(٥٦) رواه مسلم عن عائشة برقم (١١٥٤) والترمذي برقم (٧٣٠) وأبو داود برقم (٢٤٣٨) . والنسائي ٤/ (١٩٣ - ١٩٥) والدارقطني ١٧٣/٢ والبيهقي ٢٧٥/٤ وأحمد : ٤٩/٦ ، ٢٠٧ وغيرهم .

(٥٧) متفق عليه عن أبي هريرة بلفظ : «أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين : يوم الفطر ويوم الأضحى ، البخاري : ٢٤٠/٤ برقم (١٩٩٣) ومسلم : ٧٩٩/٢ (١١٣٨) .

(٥٨) الأحكام للأمدى : ٢٣/٣ .

١ - فمن فروع خلافهم هذا اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : «الطواف بالبيت صلاة»^(٥٩) هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكما في الافتقار للطهارة ، فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية ، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

٢ - وكذلك اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٦٠) هل المراد به أقل عدد تنعقد به الجماعة في الصلاة أو المراد به الجماعة الحقيقية . فذهب جماعة إلى أن لفظ الصلاة ، ولفظ الجماعة في الحديثين مجملان ، فلا يحمل كل لفظ على أحد معنييه إلا بقريضة ، وذهب آخرون إلى أنه أظهر في المعنى الشرعي . فيحمل الحديث الأول على أن الطواف كالصلاة في اشتراط الطهارة ويحمل الثاني على أن أقل عدد يحصل به فضيلة الجماعة هو اثنان^(٦١) .

٣ - وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ : «توضؤا مما مست النار»^(٦٢) هل المقصود به الوضوء الشرعي أو الوضوء اللغوي . فمنهم من قال : إنه مجمل لوجود الاحتمالين ، فلا يحمل على أحدهما إلا بقريضة . ومنهم من يرى أنه يحمل على المسمى الشرعي ، لأن حمل لفظ المشرع على عرفه أظهر^(٦٣) .

(٥٩) جزء من حديث رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه في المستدرک ٤٥٩/١ ورواه النسائي ٢٢٢/٥ والترمذي : ٢٨٤/٣ برقم ٩٦٧ والدارمي ٤٤/٢ برقم ١٨٥٤ ، وابن حبان كما في الموارد برقم (٩٩٨) ، والبيهقي (٨٥/٥) وأحمد في المسند : ٤١٤/٣ ، ٦٤/٤ ، ٢٧٧/٥ . وصحح إسناده الزركشي في المعتبر ص ١٧٩ وانظر التلخيص الحبير : ١٣٩/١ .

(٦٠) أخرجه ابن ماجة في السنن : ٣١٢/١ برقم ٩٧٢ وفيه الربيع بن بدر . قال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٥٣ اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه . وأخرجه الدارقطني : ٢٨١/١ . وفيه عثمان الوقاصي متروك الحديث .

(٦١) انظر الكلام على تنويل هذين الحديثين الإحكام للأمدى : ٢٢/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ١٣٩ ومفتاح الوصول للتمساني ص ٧٤ .

(٦٢) رواه مسلم عن أبي هريرة ١١٤/١ برقم ٣٥٢ ، ٣٥٣ . والترمذي : ١١٤/١ برقم ٧٩ وأبو داود ١٣٤/١ برقم ١٩٤ والنسائي : ١٠٥/١ وابن ماجة : ١٦٣/١ برقم ٤٨٥ وأحمد : ٢٧١/٢٦٥ ، ٤٧٠ ، ٥٢٩ ، ٥٠٣ .

(٦٣) أنظر مفتاح الوصول ص ٧٤ .

٤ - وكذلك اختلفوا في المراد من قوله ﷺ : « لا يَنْكِحُ المحرم ولا يَنْكِحُ » (٦٤) . فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن المراد به المعنى اللغوي ، وهو الوطء ومنه قول الشاعر :

كبكر تريد لذيق النكا ح وتهرب من صولة الناكح (٦٥)

ولذا ذهب الحنفية إلى أنه يحرم الوطء على المحرم ولا يحرم عليه العقد .

وذهب المالكية وغيرهم إلى حمل النكاح في الحديث على العقد ، ولهذا ذهبوا إلى تحريم العقد أيضا ، وذلك لأن حمل كلام المشرع على المعنى الشرعي أظهر (٦٦) .

٥ - وكذلك اختلفوا في المراد بقوله تعالى : «ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف» (٦٧) . فحمل الحنفية كلمة (ما نكح) على معناها اللغوي ، وهو الوطء فيكون المعنى لا تطؤا ما وطأها الأب بزنى أو غيره ، ولذا من زنى بها الأب فهي موطوءة له .

وذهب الشافعية وغيرهم إلى أن المراد بالنكاح في الآية العقد ، لأن النكاح حقيقة شرعية ، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي ، ولذا فإن الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم (٦٨) .

(٦٤) رواه مسلم في النكاح . باب تحريم نكاح المحرم النووي على مسلم ١٩٣/٩ . وأبو داود في المناسك ١٦٩/٢ والترمذي في الحج ١٩١/٣ والنسائي في الحج ١٩٢/٥ وابن ماجه في النكاح ٦٣٢/١ وأحمد في المسند : ٥٧/١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ .

(٦٥) لم استطع معرفة قائل البيت .

(٦٦) انظر الكلام على حديث نكاح المحرم مفتاح الوصول ص ٧٧ والتمهيد للأسنوي ص ٢٧٢ .

(٦٧) النساء : ٢٢ .

(٦٨) نفس مراجع الحاشية رقم (٦٦) .

المبحث السابع

(في دراسة مسألة حمل اللفظ

المشترك على معنیه أو معانیه)

سبب اختيار هذه المسألة للدراسة :

اخترت هذه المسألة للدراسة لأمرين :

أولهما : إن الأصوليين لم يحرروا مذهب الباقلاني ، بل نسبوا له ما لم يقل به .

وسنذكر حقيقة مذهبهما كما هو في كتابنا هذا ، ونبين ما نسبته له الأصوليون في كتبهم عند بيان الأقوال في المسألة .

ثانيهما : أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية اللغوية ، التي لها فروع فقهية كثيرة جداً . وهذه المسألة لأهميتها اشتهرت عند الأصوليين باسم «المسألة الشافعية» كما ذكر ذلك ابن السبكي في رفع الحاجب^(١) . وستظهر أهميتها عند ذكر بعض ما يتفرع عليها من فروع في نهاية المسألة.

تحرير محل النزاع :

عنون الأمدى في الإحكام^(٢) لها بما يلي :

«اختلف العلماء في اللفظ الواحد ، من متكلم واحد ، في وقت واحد ، إذا كان مشتركاً بين معنيين - كالقرء للطهر والحيض - أو حقيقة في

(١) رفع الحاجب لابن السبكي - مخطوط - ورقة ٢٨٦ .

(٢) الاحكام للأمدى : ٢٤٢/٢ .

أحدهما ، مجازاً في الآخر - كالنكاح المطلق على العقد والوطء - ولم تكن الفائدة فيهما واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أو لا ؟ .

ذكرت ما عنون به الأمدي للمسألة ، لأن في القيود التي ذكرها تحرير جزئي لمحل النزاع في المسألة . وسأبين ما خرج عن محل النزاع بالقيود التي ذكرها . أضيف قيوداً أخرى لكي يتحرر محل النزاع في المسألة فأقول :

احترز «باللفظ الواحد» عن اللفظين ، فإنه يصح أن يراد بهما معنيين إجماعاً .

واحترز بقوله : «من متكلم واحد» عن المتكلمين ، لأنه يجوز أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد المعنيين ، ويريد الآخر المعنى الآخر إجماعاً .

واحترز بقوله : «في وقت واحد» عن إطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين ، فإن ذلك جائز إجماعاً . فيقول مثلاً : رأيت عيناً ، ويريد الباصرة . وفي وقت آخر يقول : رأيت عيناً ، ويريد الجارية .

وقال : «إذا كانت مشتركة بين معنيين ، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، لأن الكلام في المسألتين واحد ، عند جمهور المتكلمين فيهما . ويلحق بالحقيقة والمجاز ما له معنيان أحدهما صريح والآخر كناية ، مثل قولهم : «كثير الرماد» . والجمهور على أن الكناية من المجاز خلافاً لفخر الدين الرازي وعجز التعريف عن إدخال صورة ثالثة وهي : ماله حقيقة ومجازان ، وقام الدليل على عدم إرادة الحقيقة ، فهل يحمل على مجازيه ؟

واحترز بقوله : «ولم تكن الفائدة فيهما واحدة» عن إطلاق اللفظ المتواطئ ، كالأسود يطلق على الزنجي والقار ، فهو يفيد فائدة واحدة ، وهي القدر المشترك بينهما ، وهذا متفق على أنه يدل على معنييه - الزنجي والقار (٢) .

(٢) ينظر شرح تنقيح الفصول : ص ١١٥ .

بهذا تبين أنه خرج من محل النزاع : اللفظين، واللفظ الواحد إذا كان من متكلمين أو كان من متكلم واحد ولكن في وقتين ، واللفظ المتواطئ لأن الفائدة من إطلاقه على معنييه واحدة .

واشترط القائلون بحمل اللفظ على معنييه أو معانيه أن يكون الجمع بين المعنيين ممكناً ، فخرج بذلك ما كان معنياه ضدّين ، كاستعمال صيغة «إفعل» في الطلب والتهديد ، فإنه لا يمكن الجمع بينهما ، ولا الحمل عليهما .

وكذلك يخرج النقيضان ، كإطلاق لفظة (عسس) على الإقبال والإدبار ، ولم ينقل عن أحد القول بالجواز في حالة كونهما ضدّين أو نقيضين إلا عن أبي الحسن الأشعري ، كما ذكره الزركشي في البحر المحيط^(٤) نقلاً عن صاحب الكبريت الأحمر ، واستغرب هذا النقل ، ونقل الاجماع على المنع في حالة الضدين والنقيضين عن الأستاذ أبي منصور .

وبهذا تحرر محل النزاع في المسألة ، وظهر أنه فيما إذا كان الجمع بين معنيي المشترك ممكناً بالإضافة لكون الإطلاق في آن واحد ، من متكلم واحد ، بلفظ واحد .

المقصود بالأقسام الثلاثة الداخلة في المسألة :

الأول : اللفظ المشترك :

عرفه فخر الدين الرازي في المحصول بأنه : «اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك»^(٥) .

(٤) البحر المحيط : ١٢٧/٢ .

(٥) المحصول : ٣٥٩/١/١ .

فخرج بقوله: «الموضوع لحقيقتين مختلفتين» الأسماء المفردة الموضوعية لحقيقة واحدة .

وخرج بقوله: «وضعا أولا» ما يدل على معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي .

وخرج بقوله: «من حيث هما كذلك» اللفظ المتواطئ ، فإنه يتناول الماهيات المختلفة ، لكن لا من حيث إنها مختلفة ، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد .

وقوع المشترك في لغة العرب وطرق معرفته :

المشترك واقع في لغة العرب والقرآن والسنة على الصحيح^(٦) . ومنه لفظ «القرء» للطهر والحيض ، «وعسعس» للإدبار والإقبال . «والصريم» لليل المظلم والصبح .

ويعرف كون اللفظ مشتركا بطرق ثلاث هي :

١ - يثبت بإحدى طرق إثبات كون المعنى حقيقي على المعنيين أو المعاني كلها ، كأن تكون جميع المعاني تبادرها للذهن على حد سواء .

٢ - بسماع أهل اللغة التصريح بالاشتراك في كتبهم اللغوية والمعاجم .

٣ - الاستدلال بحسن الاستفهام ، لأن الاستفهام يحسن عند تردد الذهن بين معنيين .

(٦) أنظر في ذلك الإحكام للأمدى : ١٩/١ .

الثاني : ماله معنى حقيقي ومعنى مجازي :

والمعنى الحقيقي : هو المعنى المستفاد في أصل وضع اللغة . وأما المعنى المجازي هو المعنى المستفاد من نقل اللفظ إلى معنى آخر ، لوجود علاقة بين المعنيين ، وقرينة صارفه عن إرادة المعنى المراد في أصل وضع اللغة ، وذلك مثل استعمال لفظة «اللمس» في مس البشرة للبشرة على سبيل الحقيقة ، وفي الجماع على سبيل التجوز ، وكذلك استعمال كلمة «الأب» في الوالد على سبيل الحقيقة وفي الجد على سبيل المجاز .

ويلحق بالحقيقة والمجاز الصريح والكناية ، لأن جماهير أهل اللغة على أن الكناية من المجاز خلافاً لفخر الدين الرازي على ما ذكره صاحب الطراز^(٧) مثل قولهم : «كثير الرماد» فمعناه الصريح أنه كثير الرماد المتخلف من إحراق الحطب . ومعناه المستفاد من الكناية هو كونه كريم . وعند جماهير أهل اللغة إن المعنى الحقيقي والصريح راجح على المعنى المجازي والكناية إذا تجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والصريح .

الثالث : وهو وجود لفظ له معنى حقيقي قامت الدلالة على أنه غير مراد ، وله مجازان أو عدة مجازات متساوية فهل يحمل على جميع مجازاته المتساوية إذا كان ممكناً الجمع بينها ؟ . ويمثلون لهذه الصورة بلفظ «الشراء» في قول القائل «لا أشتري» فلها معنى حقيقي ، وهو نفي الشراء عن نفسه . فإذا قامت قرينة على عدم إرادته يكون المراد أحد معنييه المجازيين الذين هما : السوم وشراء الوكيل . والنزاع في كون اللفظ يحمل عليهما معاً أولاً^(٨) .

(٧) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة : ٣٧٥/١ .

(٨) ينظر في هذا القسم والتمثيل له : نهاية السؤل مع البدخشي ٢٣٥/١ والتقرير والتحبير ٢٤/٢ .

الأقوال في المسألة :

١ - ذهب الشافعي وأبو علي الجبائي وعبد الجبار بن أحمد إلى جواز أن يراد باللفظ جميع ما يتناوله إذا تجرد عن القرينة ، فيكون إطلاقه على معنیه على سبيل الحقيقة .

نسب هذا القول للثلاثة الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام ، ونسبه أبو الحسين في المعتمد للجبائي وعبد الجبار ، ونسبه إمام الحرمين في البرهان لجماهير الفقهاء ، ونسبه الزركشي في البحر المحيط للشافعي ولأبي علي ابن أبي هريرة . واختاره أبو اسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها والتبصرة ، وابن النجار في شرح الكوكب ، ونسبه لأكثر أصحابه ، ونسبه السمرقندي في الميزان لعامة أهل الحديث ، واختاره الإسنوي في التمهيد ، ونسبه الجصاص لأبي يوسف ومحمد بن الحسن (٩) .

ونسب الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام وابن الحاجب في المنتهى والإسنوي في نهاية السؤل وغيرهم إلى الباقلاني هذا القول ، وهو مخالف لما هو في كتابه هذا حيث قال في كتابه هذا ص ٤٢٢ : « فإن قيل : فهل يجب حمل الكلمة الواحدة - التي يصح أن يراد بها معنى واحد ، ويصح أن يراد بها معنيان - على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها ؟ قيل : بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما ، وتارة إلى أحدهما ، وكذلك سبيل كل محتمل من القول ، وليس بموضوع في الأصل لأحد محتملية » وبهذا يظهر أن قول الباقلاني مطابق للقول الثالث وهو قول إمام الحرمين . وقد نقل الزركشي في البحر المحيط

(٩) المحصول : ٢٧٢/١/١ ، الأحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، المعتمد : ٣٢٤/١ ، البرهان : ٢٤٥/١ ، اللمع ص ٥ وشرح اللمع : ١٧٧/١ ، التبصرة ص ١٨٤ ، والبحر المحيط : ١٣٠/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٨٩/٣ ، التمهيد للإسنوي ص ١٧٦ . الميزان للسمرقندي ص ٢٤٣ . الفصول للجصاص : ٧٩/١ .

اضطراباً شديداً فيما نسبته العلماء للباقلاني . وسيأتي أن إمام الحرمين نقل عن الباقلاني التفريق بين المشترك ، فأجاز حمله على معنييه ، ولكنه لم يجز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ، وما هو هنا لا يوافق هذا النقل . إلا أن يكون للباقلاني كلام في كتاب آخر يغير هذا .

٢- ذهب لمنع حمله على معنييه أبوهاشم الجبائي وأبو الحسن الكرخي وأبو عبدالله البصري على ما في المعتمد لأبي الحسين البصري . ونسبه الرازي في المحصول لأبي الحسين البصري ونسبته ليست صحيحة . واختاره ونصره ابن الصباغ على ما في البحر المحيط . ونسبه الجصاص لأبي حنيفة . ونسبه الباقلاني في كتابه هذا لجماعة من أصحاب أبي حنيفة . واختاره أبو الخطاب في التمهيد . ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن ابن القيم في كتابه جلاء الأفهام ، وعزاه للأكثرين . واختاره الجصاص ووصف حمله على معنييه بالاستحالة ونسبه الأمدى لأبي هاشم وأبي عبدالله البصري . وذكر أبو الحسين أن أبا عبدالله اشترط أربعة شروط . وهي التي سبق أن ذكرتها عند تحرير محل النزاع ، فهي شروط متفق عليها عند الجميع وليست خاصة بأبي عبدالله البصري (١٠) .

٣- يجوز أن يحمل على معنييه إذا وجدت قرينة ، ولا يحمل على معنييه إذا تجرد عن القرائن ، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان ، وبه قال ابن الحاجب في المنتهى ، وابن السبكي في جمع الجوامع ، والقرافي في شرح تنقيح الفصول . وعلى هذا يكون إطلاقه على معنييه مجازاً ، فلا يحمل إلا بقرينة . وهو علامة المجاز (١١) .

(١٠) المعتمد : ٣٢٤/١ ، المحصول : ٣٧٢/١/١ ، البحر المحيط : ١٣٠/٢ . الفصول للجصاص ٧٩/١

التمهيد لأبي الخطاب : ٢٣٩/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ الاحكام للأمدى : ٣٢٤/٢ .

(١١) البرهان : ٣٤٥/١ . والمنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ . وجمع الجوامع مع البناني : ٢٩٤/١ ،

وشرح تنقيح الفصول : ص ٢٢ .

٤ - يجوز الحمل على معانيه في الجمع والمثنى كلفظة «الاقراء» دون لفظ «القرء» نقله الزركشي في البحر المحيط عن بعض الشافعية اعتماداً على حكاية الماوردي ذلك عنهم ، وهذا القول بناء على جواز تثنية المشترك وجمعه . ونقل هذا التفريق ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٢) .

٥ - يحمل اللفظ المشترك على حقائقه مطلقاً ، ولا يحمل على حقيقته ومجازه جميعاً . نسبه إمام الحرمين في البرهان لجماعة منهم الباقلاني حيث قال : «وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وعلل ذلك بأن الجمع بين الحقيقة والمجاز جمع بين النقيضين» . وقد تقدم ما وجدته في التقريب ، وهو مخالف لهذا النقل عن الباقلاني ، ولعل ما ذكره إمام الحرمين موجود في كتبه الأخرى أو في هذا الكتاب في موضع آخر لم يبلغ تحقيقنا إليه (١٣) .

وبهذا القول قال أبويعلي في العدة ١٨٨/١ . ولكنه ذهب لجواز الحمل بدون تفريق في موضع آخر من كتابه العدة وهو : ٧٠٣/٢ .

٦ - لا يجوز في وضع اللغة استعماله في معنييه على الجمع ، ولكن يجوز أن يريد المتكلم به المعنيين . وبهذا قال أبوالحسين في المعتمد والفزالي في المستقصى والرازي في المحصول . ومال لاختياره السمرقندي في الميزان ، ولم يصرح به (١٤) .

٧ - ذهب الكمال بن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير إلى أنه يحمل على معنييه لغة إذا كان اللفظ مثنى أو جمعاً ، مثل قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» . ويحمل على معنييه إن كان مفرداً عقلاً لا لغة .

(١٢) البحر المحيط : ١٣١/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ .

(١٣) البرهان : ٢٤٥/١ . الإيهام : ٢٥٦/١ .

(١٤) المعتمد : ٢٢٦/١ والمستقصى : ٧٣/١ والمحصول : ٢٧٣/١/١ . والميزان للسمرقندي ص ٢٤٦ .

وهذا القول يشارك القول السادس فيما إذا كان اللفظ المشترك مفرداً^(١٥) .

٨ - ذهب قوم إلى التفريق بين النفي والاثبات . فقالوا : يحمل اللفظ المشترك على معانيه في النفي دون الاثبات ، وذلك لأن النكرة في سياق النفي تعم . ومثله بأنه لو حلف لا يكلم مواليه يتناول الأعلى والأسفل^(١٦) .

٩ - ذهب للوقف الأمدي في الأحكام^(١٧) ، ولكنه لم يصرح بالوقف ، بل ناقش أدلة الفريقين ، وترك المسألة بدون ترجيح واختار حمله على معنييه في منتهى السؤل .

الاستدلال :

سأجمل الاستدلال بحيث أذكر أدلة المانعين عموماً ، ثم أستدل لمجوزي حمل المشترك على معنييه عموماً . وبعد الانتهاء من الاستدلال للفريقين ، أذكر معتمد كل قول من الأقوال الفرعية - بإذن الله - وسأبدأ بذكر أدلة المانعين .

أدلة المانعين :

١ - احتج أبو عبد الله البصري بدليل عقلي ، وهو أن الإنسان يجد من نفسه تعذر استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً ، كما يتعذر تعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

(١٥) التقرير والتحرير : ٢٤/٢ .

(١٦) الإحكام : ٢٤٣/٢ ، منتهى ابن الحاجب ص ١٠٩ والميزان للسمرقندي ص ٢٤٦ .

(١٧) الإحكام : ٢٤٢/٢ .

الأول : لا نسلم بحكم الأصل . فإنه لا يمتنع تعظيم زيد والاستخفاف به في حال واحد .

الثاني : سلمنا جدلاً بحكم الأصل ، ولكن يوجد فارق بين الأصل والفرع ، فالقياس باطل . فتعظيم زيد والاستخفاف به في أن واحد يختلف عن حمل اللفظ المشترك على معنييه . أو اللفظ على حقيقته ومجازه . فالتكلم يجوز أن يريد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بخطابين في وقت واحد ، ولا يجوز أن يعظم زيدا ويستخف به بقولين في آن واحد ، فالتعظيم بنبي عن ارتفاع حال المعظم ، والاستخفاف به ينبي عن اتضاع حاله . ومحال أن يكون الانسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال ، وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار ، وإرادة الاعتداد بالحيض ثم نحن لا نقول بالحمل إلا فيما يمكن فيه الجمع بين المعنيين^(١٨) .

٢ - واحتج أبو عبد الله البصري - أيضا - لهذا القول بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها في آن واحد لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له ، وأراد العدول بها عما وضعت له في آن واحد ، وذلك متنافي . كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه إلى غيره .

ويجاب عن ذلك : أن المتكلم إذا استعمل لفظة «النكاح» في العقد وفي الوطاء ، فإنه يكون أراد بها الوطاء ، وأراد بها العقد ، فلا يوجد في فعله هذا عدول ، بل يكون استعمالها في معنيها ، فإن قصد أبو عبد الله أنه أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له فليس صحيحا .

فإن قال : هذا لازم على حملكم لها على معنيها .

(١٨) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٣٢٦/١ .

يجاب عنه : بأنه لا يلزم ، لأننا نقول يراد بها المعنى الحقيقي ،
والمعنى المجازي^(١٩) .

٣- المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لابد أن يضم فيها كاف
التشبيه ، وأما المستعمل لها فيما هي حقيقة فيه فلا يضم كاف التشبيه
فيها . ومحال أن يضم الشيء ولا يضمه .

ويجاب عن ذلك : بأن المتكلم لو قال : « رأيت اسباعاً » وأراد أنه رأى
أسداً ورجالاً شجعاناً ، فإنه لا يمتنع أن يضم كاف التشبيه في بعضهم
دون بعض ، لأن معنى إضمار الكاف هو أن يقصد باسم الأسد ما هو
كالأسد^(٢٠) .

٤- استدل أبو بكر أحمد بن علي الجصاص في كتابه «الفصول»^(٢١)
بأن الصحابة لما اختلفت في المراد من قوله تعالى : (أولامستم النساء)^(٢٢)
أن كل من أثبت أحد المعنيين نفى المعنى الآخر أن يكون مراداً . فعلي بن
أبي طالب وابن عباس - رضي الله عنهما - قالوا : المراد الجماع ، وكان
عندها أن اللمس باليد غير مراد .

وذهب ابن عمر وعبد الله بن مسعود - رضي الله عنهما - إلى أن المراد
بالآية اللمس باليد دون الجماع . فكانا لأجل ذلك لا يريان أن للجنب أن
يتيمم . فحصل من ذلك اتفاقهم على انتفاء إراد المعنيين جميعاً بلفظ واحد .
وهذا يدل على أنهم كانوا لا يجيزون إرادة المعنيين بلفظ واحد .

(١٩) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٣٢٧/١ .

(٢٠) المعتمد : ٣٢٧/١ .

(٢١) الفصول للجصاص : ٤٩/١ .

(٢٢) المائدة : ٦ .

ويمكن أن يجاب عن دليل الجصاص هذا بأننا لا نسلم أن كل من أثبت أحد المعنيين نفى المعنى الآخر أن يكون مراداً . بل يوجد من الصحابة من حمل اللبس على المس باليد ، ومع هذا أباح التيمم للجنب . مما يدل على أنه حملة على معنييه . والذين نقل عنهم من الصحابة أنه لا يرى للجنب أن يتيمم هم : عمر بن الخطاب ، وعبدالله بن مسعود ، وذكر الضحاك أن ابن مسعود رجع عن قوله هذا على ما في مصنف ابن أبي شيبة . ونقل قوله ورجوعه ابن قدامة في المغني أيضاً (٢٣) .

هـ - واستدل لهذا القول من جهة اللغة أبو الحسين في المعتمد بقوله (٢٤) :

لا يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيين المختلفين سواء كانا حقيقتين أو حقيقة ومجازاً . فمثلاً ، وضع أهل اللغة كلمة « حمار » للبهيمة وحدها حقيقة ، والبليد وحده مجازاً ، ولم يستعملوه فيهما معاً ، فلو قال شخص « رأيت حماراً » لم يفهم رأيت البهيمة والبليد معاً . ولو قال : « رأيت حمارين » لم يعقل منه أنه رأى بهيمتين ورجلين بليدين وكذلك في الحقيقتين مثل : القراء للحيض والطهر . فقد وضعت أهل اللغة للحيض وحده ، وللطهر وحده ، ولم يضعوه لهما معاً . لأنهم لو وضعوه لهما معاً ، لكان استعماله في أحدهما مجازاً ، وللزم - أيضاً وضعهم لهما معاً ، أن يفهم من لفظة « قرءان » طهرين وحيضتين ، ولا يمكن أن يكون مراداً من قوله : اعتدي بقرء أن تعتد بالطهر والحيض معاً .

وأجيب : لا نسلم بأنه إذا لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله في المجموع ، بل وضعه لكل واحد من المعنيين كافٍ في الاستعمال في المجموع مجازاً .

(٢٣) مصنف ابن أبي شيبة ١٥٧/١ ، المغني : ٢٥٧/١ .

(٢٤) المعتمد : ٣٢٧/١ .

ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر : الوضع لكل واحد من معنييه كاف لاستعماله في الجميع . ويكون ذلك استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع .

٦ - ذكر الباقلاني في كتابه الذي بين يديك^(٢٥) أنهم استدلوا لمذهبهم بأنه لو جاز حمل اللفظ على معنييه لجاز أن يراد بالقول «إفعل» الإباحة والزجر والإيجاب والندب . وكذلك لو جاز الحمل على معنييه لجاز أن يريد بقوله : «اقتلوا المشركين» المشركين والمؤمنين ، وبقوله تعالى : «يا أيها الناس اتقوا ربكم»^(٢٦) الناس والبهائم .

وأجاب الباقلاني عن ذلك :

بأننا لا نقول بحمل اللفظ على معنييه إلا إذا لم يمتنع الجمع بين المعنيين ، وفي جميع الأمثلة التي ذكرتموها يمتنع الجمع للتضاد الموجود . كما أن لفظ «الناس» لا يجرى على البهائم ، وكذلك لفظ «المشركين» لا يجرى على المؤمنين في حقيقة ولا مجاز .

أدلة المجوزين لاستعماله في معنييه :

١ - وقوعه في قوله تعالى : «إن الله وملائكته يصلون على النبي»^(٢٧) . والصلاة من الله سبحانه وتعالى «الرحمة أو المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة «الاستغفار» . وهما معنيان متغايران ، واستعملت لفظة الصلاة فيهما دفعة واحدة ، وذلك بإسنادها إلى الله تعالى وإلى الملائكة . وإنما عدت الصلاة بحرف «على» ولم تعد باللام لمعنى التعطف والتحنن .

(٢٥) التقریب والارشاد ص ٤٢٦ .

(٢٦) النساء : (١) ، الحج : (١) ، لقمان : (٣٣) .

(٢٧) الأحزاب : ٥٦ .

واعترض على الاستدلال بهذه الآية تاج الدين الأرموي بأن قوله تعالى : «يصلون» فيه ضميران ، أحدهما عائد إلى الله ، والآخر عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال ، فكأنه قال : «إن الله يصلي وملائكته تصلي» . فهو بمثابة ذكر فعلين . ومسألتنا في استعمال اللفظة الواحدة في معنيين وليس في استعمال لفظين في معنيين .

وأجيب على هذا الاعتراض :

بأن الفعل في هذه الآية لم يتعدد قطعاً ، وإنما تعدد في المعنى ، فاللفظ واحد والمعنى متعدد .

واعترض الفزالي - أيضاً - على الاستدلال بهذه الآية بأن لفظ الصلاة في الآية استعمل في القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار ، وهو الاعتناء وإظهار الشرف . فقال في المستصفى (٢٨) : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمة ، والعناية من الله تعالى مغفرة ، والعناية من الملائكة استغفار ودعاء .

وأجيب عن اعتراض الفزالي :

بأن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر إلى الذهن ، وقد ثبت أن الصلاة في الآية مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فالحمل عليهما أولى لما فيه من مراعاة المعنى الحقيقي .

واعترض - أيضاً - على الاستدلال بالآية : بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر لوجود قرينة تدل عليه ، كما حدث في قول الشاعر :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف (٢٩)

ويكون أصله : إن الله يصلي وملائكته يصلون .

وأجيب : بأن الاضمار خلاف الأصل .

٢ - وقوعه في قوله تعالى : ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس﴾ (٣٠) .

وجه الاستدلال بأنه أسند السجود إلى المذكورين في الآية . وحقيقة سجود الناس وضع الجبهة على الأرض ، وهو غير متصور من الدواب ومن الشمس والقمر والنجوم ، فالسجود منها هو الخضوع والخشوع ، فاستعمل السجود في الآية في معنييه .

واعترض تاج الدين الأرموي على هذا الاستدلال بعدم تسليم أنه استعمال للفظ الواحد في معنييه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون تقدير الآية : إن الله يسجد له من في السموات ، ويسجد له من في الأرض ، وتسجد له الشمس ، ويسجد له القمر ، إلى آخر المذكورات في الآية ، فليس فيه إعمال للمشارك في معنييه ، بل أعمل مرة في معنى ، ومرة في معنى آخر .

وأجيب عن هذا الاعتراض :

بأننا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، بل هو موجب لمساواة الثاني بالأول في مقتضى العامل إعرابا وحكما . والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف على الصحيح عند النحويين .

(٢٩) البيت لقيس بن الحطيم . شاعر جاهلي . وابنه ثابت بن قيس من الصحابة .

(٣٠) الحج : ١٨ .

وأجيب بجواب آخر وهو :

أنه لو سلمنا أن العاطف بمثابة العامل للزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة على الأرض لأنه مدلول الأول ، وهو باطل ، لأنه لا يمكن أن يكون سجود الشمس والقمر كذلك .

٣ - استدل أصحاب هذا القول بأن ابن عمر - رضي الله عنه - يرى أن قبلة الرجل لامراته تنقض الوضوء لأنها من الملامسة . وأنه يرى أن الجنب يلزمه التيمم إذا فقد الماء ، وأخذ الحكمين من قوله تعالى : ﴿أولامستم النساء﴾ (٣١) مما يدل على أنه حمل اللمس في الآية على الوطء والمس باليد معاً .

وأجيب : بأنه لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب إذا لم يجد الماء أخذاً من السنة كحديث عمران بن الحصين المتفق عليه (٣٢) وغيره .

٤ - قال سيبويه : «قول القائل لغيره ، الويل لك ، خبر ودعاء ، فقد جعله مفيداً لكلا المعنيين معاً .

وأجاب الأمدى أنه ليس فيه ما يدل على أن كل الألفاظ المشتركة ، أو ما له معنيان - أحدهما حقيقي والآخر مجازي موضوعة لهما معاً ، كما أن عبارة سيبويه ليست صريحة في الاستعمال في المعنيين جميعاً في أن واحد ، بل قد يكون مستعملاً فيهما على البذل (٣٣) .

(٣١) المائدة : ٦ ، والنساء : ٤٣ .

(٣٢) وهو : «رأى رسول الله ﷺ رجلاً معتزلاً ، لم يصل مع القوم ، فقال : يا فلان ما منعك أن تصلي مع القوم ؟ فقال : أصابتنى جنابة ولا ماء . قال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك» البخاري برقم (٣٤٨) واللفظ له ، ومسلم : ٢٨٠/١ في التيمم .

(٣٣) الإحكام : ٢٤٤/٢ .

هـ - واستدل القاضي أبوبكر الباقلاني في كتابه هذا على الجواز وإمكان الوقوع . بأن كل عاقل يصح أن يقصد بقوله : لا تنكح ما نكح أبوك، نهيه عن العقد وعن الوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ ، وقال : ومن ينكر هذا يكون مكابراً^(٣٤) .

حجة القول الثالث . وهو الذين اشترطوا وجود قرينة للحمل على المعنيين . اللفظ المشترك وضع في لغة العرب لمعنييه على البذل ، فاستعماله في كلا المعنيين في آن واحد يكون استعمالاً مجازياً . واللفظ لا يحمل على المعنى المجازي إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي .

وأما بالنسبة لماله معنى حقيقي ومعنى مجازي ، فإن حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي معاً استعمال مجازي - أيضاً - فلا يتم إلا بوجود قرينة تدل على أن المراد المعنيين معاً^(٣٥) .

حجة القول الرابع : وهم الذين قالوا بحمله على معنييه في المثني والجمع دون المفرد . قالوا : المثني والجمع في حكم تعدد الأفراد ، فقولك : ثلاث عيون في قوة قولك ، عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالأولى العين الجارية مثلاً ، وبالثانية العين الباصرة ، وبالثالثة عين الشمس ، فكذا في الجمع .

وأجيب : بعدم التسليم أن الجمع في حكم تعدد الأفراد ، ولو سلمناه لكان في حكم تعدد أفراد نوع واحد^(٣٦) .

حجة القول الخامس : وهم الذين فرقوا بين المشترك ، وبين ماله معنيان ، أحدهما حقيقي والآخر مجازي ، فأجازوه في الأول دون الثاني .

(٣٤) التقريب والارشاد : ٤٢٦/١ .

(٣٥) البرهان : ٢٤٥/١ ، المنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ ، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٩٤/١ ،

وشرح تنقيح الفصول ص ٢٢ .

(٣٦) شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ والبحر المحيط : ١٣١/٢ .

قالوا : ماله معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي يحمل اللفظ على معناه الحقيقي إذا تجرد عن القرينة ، ويحمل على معناه المجازي إذا وجدت قرينة صارفة له عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، فلا يكون اللفظ مجملاً .

أما اللفظ المشترك فحكمه التوقف لأنه مجمل ، فإذا لم يقم دليل على أن المراد أحدهما يتوقف فيه . فإذا أمكن حمله على معنييه ، فإنه يحمل ، وبذلك يحل إشكال التوقف (٣٧) .

حجة القول السادس : وهو من يرى عدم جواز إطلاقه على معنييه معاً في وضع اللغة ، ويجوز في قصد المتكلم على خلاف وضع اللغة .

واستدل له أبو الحسن في المعتمد : المشترك وضع في اللغة لمعانيه على سبيل البدل ، أما إذا استعمله شخص وقصد به معانيه يكون مقبولا لإمكانه ، كقول أحدهم «اعتدى اللصوص على عيون زيد» ويقصد على العين الباصرة ففقؤوها ، وعلى العين الجارية فغورؤوها ، وعلى عين الذهب والفضة فسرقوها . وعلى جاسوسه فضربوه صح ذلك (٣٨) .

حجة القول السابع : وهم القائلون يحمل على معنييه لغة إذا كان اللفظ مثني أو جمعا ويحمل على معنييه عقلاً لا لغة إن كان مفرداً .

استدل لذلك الكمال بن الهمام على ما في التقرير والتحجير بأن قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» أريد باللسان الكلام حقيقة والقلم مجازاً ، وأريد بالأبوين الوالد حقيقة والخال مجازاً (٣٩) .

(٣٧) البرهان : ٢٤٥/١ ، الإبهاج : ٢٥٦/١ ، العدة : ١٨٨/١ .

(٣٨) المعتمد : ٢٢٦/١ ، والمستصفى : ٧٣/١ والمحصل : ٢٧٣/١/١ ، والميزان للسمرقندي ص ٢٤٦

(٣٩) التقرير والتحجير : ٢٤/٢ .

حجة القول الثامن : وهم القائلون بجواز استعمال المشترك في معنياه في السلب دون الاثبات ، وكذلك فيما له معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي . بأن النكرة في سياق النفي تعم ، فيجوز أن يراد بها معانيها المختلفة . كأن يقول : « لا تعتدي بقرء » فيحمل على معنياه الطهر والحيض . ولو قال اعتدي بقرء فلا يحمل إلا على أحد معنياه إما الطهر وإما القرء .

وضعف الأمدي الفرق بين النفي والاثبات تبعا لأبي الحسين البصري، وتابعهما على ذلك البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السؤل للاسنوي .

كما أنه أجيب عن هذا الدليل بأن النكرة في سياق النفي تعم في أفراد مدلول واحد لا في أفراد المدلولات المختلفة^(٤٠) .

حجة القول التاسع : وهو القول بالتوقف .

وسبب توقفه هو تعارض الأدلة عنده مع عدم القدرة على الترجيح بين أدلة الفريقين^(٤١) .

الترجيح :

لقد بينت باختصار ما تمسك به القائلون بالأقوال المتقدمة . مع مناقشة هذه الأدلة في الغالب لتظهر مدى قوة الاحتجاج بها . وظهر لي من ذكر هذه الأدلة ومناقشتها أن اللفظ المشترك وضع في أصل اللغة ليدل على

(٤٠) نهاية السؤل : ٢٤١/١ ، البحر المحيط : ١٣١/٢ ، الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، الميزان

للسمرقندي ص ٢٤٦ .

(٤١) الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ .

معانيه على البديل . فإذا وجدت قرينة تدل على المعنى المراد باللفظ المشترك حمل اللفظ عليه .

وإذا لم توجد قرينة تدل على المعنى المراد ، فالراجح أنه لا يمتنع أن يرا باللفظ سواء كان مفرداً أو جمعا مثبتاً أو منقياً جميع معانيه الصالح لها بشرط إمكان الجمع بين معانيه . وأما إذا لم يكن الجمع بين معانيه ممكناً لتضادها أو تناقضها فلا يجوز حمله على معانيه المختلفة .

ويبقى النزاع في أحاد الصور بين المجوزين لحمل اللفظ على معانيه في تحقق الحمل وعدمه بالفعل بناء على مدى توفر الشروط التي سبق بيانها في تحرير محل النزاع في المسألة .

وقد اختلف الفقهاء في حكم بعض الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في جواز حمل اللفظ على معانيه أو عدم جواز حملها . وسنذكرها كثمرة للنزاع في هذه القاعدة الأصولية الهامة .

ثمرة النزاع :

ظهرت ثمرة النزاع في فروع كثيرة جداً ، وسنذكر بعضها فيما يلي :

١ - لمس المرأة يوجب نقض الوضوء عند الشافعي - رحمه الله - وكذلك الجماع لقوله تعالى : ﴿أَوْ لَا مَسْتَمِ النَّسَاءُ﴾^(٤٢) فحمل اللبس على حقيقته ومجازه معاً . وعند أبي حنيفة لا ينتقض الوضوء بلمس المرأة ، لأن المراد باللمس في الآية «الجماع» وهو المعنى المجازي ، ولا يمكن عنده حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً ، فقصره على معناه المجازي^(٤٣) .

(٤٢) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦ .

(٤٣) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ وأصول السرخسي ١٧٣/١ والمغني لابن قدامة : ١٩٣/١ .

٢ - شرب النبيذ المسكر يوجب الحد عند الشافعي - رحمه الله - كالخمر حملاً للفظ الخمر في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٤٤) على حقيقته وهو المعتصر المسكر من العنب ، وعلى مجازه ، وهو المسكر من غير العنب .

وعند أبي حنيفة لا يوجب شرب النبيذ الحد ، لأن النص ورد بإيجاب الحد بشرب الخمر ، وهو حقيقة في ماء العنب المسكر ، وإنما سميت باقي الأشربة خمراً من باب المجاز ، وعنده - رحمه الله - لا يجوز إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً ، ولذا قصره على المعنى المجازي^(٤٥) .

٣ - ذهب الشافعية إلى عدم جواز عقد الزواج للمحرم^(٤٦) ، ولا يجوز له الوطء أيضاً حملاً للفظ على حقيقته وهو الوطء ، وعلى مجازه وهو العقد في قوله ﷺ « لا ينكح المحرم ولا يُنكح » .

وعند أبي حنيفة يجوز له العقد دون الوطء حملاً للفظ على حقيقته فقط .

٤ - ذهب الشافعية وغيرهم إلى أن أولياء الدم يخيرون بين القصاص والدية في القتل العمد العدوان حملاً لكلمة «سلطانا» في قوله تعالى : ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾^(٤٧) على معنيها ، وهما القصاص والدية .

(٤٤) المائدة : ٩٠ .

(٤٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ ، وأصول السرخسي : ١٧٣/١ ، والمغني لابن قدامة ٣٠٥/٨ .

(٤٦) تخريج الفروع على الأصول ص ٢٧٢ ، والمغني لابن قدامة : ٦٤٩/٦ ، ٣٠٦/٣ ، والمهذب : ٢١٠/١ وفتح القدير : ٢٣٢/٣ .

(٤٧) الاسراء : ٣٣ .

وذهب الحنفية لعدم التخيير ، فحملوا قوله «سلطانا» على القصاص فقط ، لعدم جواز حمل اللفظ على معنييه معاً^(٤٨) .

٥ - احتج الشافعية على أن طلاق المكره لا يقع بقوله ﷺ الذي أخرجه أبوداود وغيره^(٤٩) عن عائشة - رضي الله عنها - بلفظ «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» حملاً للفظ «إغلاق» على معنييه، وهما الجنون والإكراه^(٥٠) .

وذهب الحنفية إلى أن اللفظ مشترك ، والمشارك حكمه التوقف لأنه مجمل ، فلا يحمل على معنييه ، ولا على أحدهما إلا بقريضة . ولهذا ذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره .

٦ - ذكر التلمساني في مفتاح الوصول : أن بعض أهل العلم ذهبوا إلى أن المدعو لتحمل الشهادة تلزمه الإجابة كالمدعو لأدائها بعد التحمل ، وذلك حملاً للفظه الشهاداء على معناها الحقيقي ، وهو إطلاقها على من تحمل الشهادة ، وحملاً لها على معناها المجازي ، وهو ما سيصير إليه بعد التحمل . ونقل هذا القول الماوردي عن الحسن البصري . وهو مذهب الشافعية . قال الشيرازي في المذهب : «تحمل الشهادة وأداؤها فرض لقوله عز وجل ﴿ولا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾^(٥١) . ونقل الماوردي عن ابن عباس وقتادة والربيع أنهم حملوا اللفظ على تحمل الشهادة . ونقل - أيضاً - عن مجاهد والشعبي وعطاء أنهم حملوا اللفظ على أدائها عند الحاكم^(٥٢) .

(٤٨) تخريج الفروع على الأصول ص ٣١٤ ، فتح القدير : ٢٠٦/١٠ ، المهذب : ١٨٨/٢ ، المحلى : ٣٦٠/١٠ .

(٤٩) رواه أبوداود : ٢٥٨/٢ ، وابن ماجه : ٦٥٩/١ ، وأحمد : ٢٧٦/٦ ، وابن أبي شيبة : ٤٩/٥ والدارقطني : ٣٦/٤ ، والبيهقي : ٣٥٧/٧ . والحاكم : ١٩٨/٢ وقال صحيح على شرط مسلم ، وتعقبه الذهبي بتضعيف محمد بن عبيد ، وحسنه الألباني في إرواء الغليل : ١١٣/٧ .

(٥٠) مفتاح الوصول للتلمساني ص ٩١ ، المهذب : ٧٨/٢ ، المغني : ١١٨/٧ ، المحلى : ٢٠٢/١٠ . معاني الآثار للطحاوي ٩٥/٣ وما بعدها .

(٥١) البقرة : آية (٢٨٢) .

(٥٢) مفتاح الوصول للتلمساني ص ٩١ ، النكت والعيون للماوردي : ٢٩٥/١ ، المهذب : ٣٢٤/٢ ، المغني : ١٤٦/٩ ، المحلى : ٤٢٩/٩ .

٧ - ذكر السرخسي في أصوله أن الحنفية ذهبوا إلى أنه لو أوصى رجل بثلاث ماله لمواليه . وله موالٍ أعتقوه ، وموالٍ أعتقهم لا تصح الوصية ، لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به «المولى الأعلى» ويحتمل أن يراد به «المولى الأسفل» وفي المعنى تفاير ، فالوصية للمولى الأعلى تكون للمجازاة وشكرهم على إنعامهم ، والوصية للأسفل تكون للزيادة في الإنعام عليه . ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعاً ، للمفايرة بينهما ، فبقى الموصى له مجهولاً ، فلا تصح الوصية .

وقال الإسنوي في التمهيد في المسألة وجوه : أصحها كما قاله في الروضة والمنهاج أنه يقسم بينهما - ويكون هذا بناء على حمل اللفظ على معنياه - وقيل : يصرف إلى الموالي من أعلى ، لقرينة مكافأهم ، وقيل : يصرف للموالي من أسفل ، لجريان العادة بذلك لأجل احتياجهم غالباً . وقال في المغني : «وإن اجتمعوا فالوصية لهم جميعاً يستوون فيها ، لأن الاسم يشمل جميعهم ، وقال أصحاب الرأي : الوصية باطلة لأنها لغير معين» (٥٣) .

٨ - وفي أصول السرخسي : قال أبوحنيفة - رحمه الله - فيمن أوصى لبني فلان ، وله بنون لصلبه ، وأولاد البنين ، فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ، لأن الحقيقة مرادة فيتحنى المجاز ، لعدم جواز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً .

وزهب ابن قدامة في المغني إلى أن بني فلان إذا لم يكونوا قبيلة فهو لولده لصلبه ، ولا يدخل أولاد الأولاد إلا بقرينة . ثم قال : ويحتمل أن يدخل

(٥٣) أصول السرخسي : ١٢٦/١ ، التمهيد للإسنوي ص ١٨٠ ، المغني لابن قدامة : ١٢٣/٦ ، الإبهاج . ٢٦٧/١ .

ولد البنين في الوصية إذا لم تكن قرينة تخرجهم ، لأنهم دخلوا في اسم الولد في كل موضع ذكره الله تعالى من الإرث والحجب وغيره^(٥٤) .

٩ - ونقل السرخسي في أصوله عن كتاب السير أنه إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك لعدم حمل اللفظ ، وهو «الآباء» على حقيقته ومجازه معا .

وإذا استأمنوا على أمهاتهم ، لا تدخل الجدات في ذلك ، لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز ، ولا يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه في أن واحد .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص مسألة الاستئمان ، ولكن أصولهم تقتضي دخول الأجداد والجدات ، حملاً للفظ على حقيقته ومجازه^(٥٥) .

١٠ - ونقل السرخسي في أصوله أنه قال في الجامع : لو أن عربياً لا ولاء عليه أوصى لمواليه ، وله معتقون ومعتق معتقين فإن الوصية لمعتقه فقط ، وليس لمعتق المعتق شيء ، لأن اسم الموالي للمعتقين حقيقة ، وأما معتق المعتق فيسمى مولى مجازاً ، وإذا صارت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز . ولا يحمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص هذه الصورة . ولكن أصولهم تقتضي أن يحمل اللفظ على المعتقين ومعتق المعتقين^(٥٦) .

في هذا العدد من الفروع الفقهية المترتبة على هذه القاعدة الأصولية تظهر ثمرة النزاع فيها .

(٥٤) أصول السرخسي : ١٧٣/١ ، المغني : ٥٢/٦ .

(٥٥) أصول السرخسي : ١٧٣/١ .

(٥٦) أصول السرخسي : ١٧٤/١ .

وكما ذكرنا أن القول بعدم حمل اللفظ المشترك على معنييه ، وكذلك اللفظ الذي له معنيان معنى حقيقي ومعنى مجازي منسوب للحنفية . ولكن توجد بعض الفروع الفقهية حمل فيها الحنفية ، وخاصة قاضي القضاة أبويوسف ومحمد بن الحسن اللفظ على معنييه . واختلف العلماء إزاء ذلك على قولين فبعضهم يرى أن القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن يقولان بحمل اللفظ على معنييه ، وبعضهم مثل السرخسي يرى أن هذه الفروع خارجة عن القاعدة ، وسنذكر بعض هذه الفروع . ومن ذلك ما ذكره السرخسي وغيره من أصولي الحنفية^(٥٧) .

١ - قال السرخسي : قال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن : إذا قال : لله على أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويمينا ، واللفظ للنذر حقيقة واليمين مجازاً .

٢ - من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشياً أو راكباً ، حافياً أو منتعلاً ، مع أن حقيقة وضع القدم أن يكون حافياً .

٣ - قال السرخسي : قال أبويوسف ومحمد بن الحسن - رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات ، فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في الفرات ، وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا بالكروع .

٤ - وعند القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن - رحمهما الله - أنه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عيناها ، وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة .

وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا إذا أكل من عين الحنطة قبل طحنها .

(٥٧) ذكر هذه الفروع السرخسي في أصوله وأجاب عنها : ١/١٧٤ - ١٧٧ . والتقريب والتحبير : ٢٥/٢ - ٢٧ .

٥ - لو قال : يوم يقدم فلان امرأته طالق . فقدم ليلاً أو نهاراً يقع الطلاق واسم اليوم للنهار حقيقة وللليل مجازاً .

٦ - لو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له .

٧ - قال محمد بن الحسن في السير : ولو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه وهو مخالف لما سبق نقله عن الإمام أبي حنيفة من القول بعدم دخول بني بنيه .

٨ - لو استأمن على مواليه ، وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه .

وهو مخالف لما سبق عن جمهور الحنفية في القول بعدم دخول موالي مواليه .

والسرخسي اعتذر عن هذه الفروع . فقال إن ظاهرها الخروج عن أصلهم ، ولكنها في الواقع إنما حمل فيها اللفظ على معنييه من باب العموم في المجاز .

فمثلاً يقول : إن المقصود بالحلف عن دخول دار فلان هو مكان سكناه ، وهو شامل لكونه حافياً أو منتعلاً مالكا أو مستأجراً ، ماشياً أو راكباً .

وكذلك يقول : إن المقصود بطلاق زوجته يوم قدوم فلان هو وقت قدومه ، وهو شامل لليل والنهار .

ومع هذا فقد توجد بعض الفروع يتعذر الاعتذار عنها بهذا العذر وذلك مثل حمل الحنفية قوله تعالى : «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم»^(٥٨) . على الأمهات والجداات ، والبنات وبنات البنات .

(٥٨) النساء : ٢٣ .

وحملوا قوله تعالى : ﴿لَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(٥٩) على الآباء والأجداد عملاً للفظ على حقيقته ومجازه ، ولا أظن أن عندهم عن هذا الحمل جواب معتد به يصلح للاعتذار . والله أعلم .

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الأصولية اللغوية الهامة ، تحريراً لعنوانها ، ولحل النزاع فيها ، ولأقوال أهل العلم وأدلتهم على اختلاف مناهجهم مع مناقشتها ، وبيان الراجح ، ثم ختمنا البحث فيها ببيان بعض الفروع الفقهية المترتب النزاع فيها على النزاع في المسألة الأصولية .

وقد اقتصرنا في المبحثين الأخيرين على دراسة مسألتين ، كل مسألة في مبحث ، خشية الإطالة والملل .

المبحث الثامن عملي في الكتاب

بعد أن قدمت دراسة وافية لمؤلف الكتاب أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، في باب يتكون من أحد عشر مبحثاً تناولت فيها كل ما يتعلق بالمؤلف ، وقد قدمت لهذا الباب بمبحثين بينت فيهما حالة عصره السياسية والعلمية . واتبعت هذا بباب مكون من سبعة مباحث خصصتها للكتاب موضع التحقيق . مما ألقى الأضواء الكاشفة على المصنف وكتابه ، حتى يكون المطالع للكتاب على علم مسبق بحال المؤلف وكتابه .

ولابد لي أن أبين الآن - بين يدي القسم التحقيقي - ما قمت به أثناء تحقيق نص الكتاب ليكون المطالع على دراية بمصطلحات التحقيق وأسلوبه وطريقته .

في نظري إن مهمة المحقق الأولى في تحقيق أي كتاب هي إخراج الكتاب موضع التحقيق في ثوب جذاب ، تزيينه عناوين بارزة ، مقسماً إلى فقرات ، مع التدخل بوضع علامات لترقيم كالنقط والفواصل وعلامات الاستفهام وغيرها . تعين على فهم المعنى ببسر وسهولة . مع المحافظة التامة على نص المؤلف ، وعدم التدخل فيه بالتغيير إلا في حالة الضرورة القصوى ، كعدم استقامة العبارة على أي محمل من المحامل . أو حدوث تصحيف في آية ، مع التنبيه على ذلك في حواشي الكتاب .

وأما مهمة المحقق الثانية هي تزيين النص بحواشٍ توضح مبهم النص وتشرح غامضه ، وتنبيه على إشارات وإيماءاته . مع الترجمة للأعلام والطوائف والفرق ، والكتب الواردة في متن الكتاب . وترقيم الآيات وتخراج الأحاديث والآثار والأشعار الواردة في النص .

والمهمة الثالثة للمحقق هي إتباع الكتاب بفهارس تسهل للناظر في الكتاب الرجوع لكل ما يريده منه من موضوعات وغير ذلك .

وفعلا قد قمت بهذه المهمات الثلاث بشكل أرجو أن يكون مقبولا . أما بالنسبة للمهمة الأولى ، فقد نسخت صورة مخطوط الكتاب بحسب قواعد الاملاء الحديثة . وأبرزت العناوين بعد أن كانت في ثنايا السطور ، ولكن لم أتدخل في وضع عناوين جديدة إلا نادراً لأن مصنف الكتاب قد كفاني المؤنة حيث إنه كان يضع عنوانا لكل باب . حيث إنه قسم كتابه إلى أبواب . وكل باب بمثابة المسألة عند غيره من الأصوليين . وكان أحيانا يقسم الأبواب إلى فصول . وكل فصل هو عبارة عن جزء مسألة عند غيره .

وأثناء نسخ صورة المخطوط كنت أقسم النص إلى فقرات بحسب المعنى ، وتدخلت في النص بوضع نقط بين الجمل ، وفواصل كلما احتاج النص إلى ذلك .

وحاولت المحافظة على نص المؤلف ، فلم أتدخل إلا في حالات نادرة جداً ، مثل إضافة ألفاظ تنزيه الله كلفظ « تعالى » قبل ذكر الآية ، أو إضافة « ﷺ » قبل الحديث ، لأن الناسخ أو المؤلف كان يتساهل في ذلك أحيانا . ولم أشرف في الحواشي إلى إضافة لفظ تنزيه الله والصلاة والسلام على رسوله لكثرتها .

أما المهمة الثانية ، وهي خدمة النص فقد قمت فيه بما يلي :

١ - أعدت مقابلة المنسوخ بالمخطوط للتأكد من صحة النسخ .

٢ - وضحت المبهم وشرحت الغامض في نظري .

٣ - حاولت ربط لواحق الكلام بسوابقه كلما طال الفصل ، نظراً

لاستطراد المصنف في بعض الأحيان في الاستدلال والمناقشة .

٤ - وثقت الأقوال المنسوبة للمذاهب وبعض العلماء بقدر الإمكان ، وهي قليلة ، بسبب تقدم المصنف ، وما اشتهر عنه من تدوين علومه من حفظه .

٥ - أبديت وجهة نظري في بعض ما ورد من لفظ المؤلف إذا كنت أرى خلافه مع التدليل والتعليل ، وخاصة بالنسبة لمباحث الكتاب الأولى التي تطرق فيها لبعض أحكام العقائد .

٦ - كنت أذكر بعض من وافق الباقلاني أو خالفه في رأيه ، مع بيان مكان وجود المسألة في بعض كتب أصول الفقه .

٧ - رقت الآيات القرآنية الواردة في النص .

٨ - خرجت الأحاديث والآثار الواردة في النص وفي القسم الدراسي من كتب الأحاديث مستعينا بكتب تخريج الأحاديث .

٩ - خرجت الأشعار الواردة في النص ، وتركت ما تعذر تخريجه ، وهو نادر .

١٠ - ترجمت للأعلام الواردة في النص ، وتركت ترجمة من لا يسع طالب العلم جهله من الأعلام لوضوحه كالخلفاء الأربعة وغيرهم .

١١ - ترجمت للفرق والطوائف التي لها أقوال علمية فقط .

١٢ - عرفت بالكتب الواردة في النص كلما أمكن ذلك .

١٣ - وضعت خطأ مائلاً عند بدء كل صفحة في المخطوطة وبمحاذاة رقم تلك الصفحة في المخطوطة .

١٤ - ألحقت بالكتاب نماذج لصور صفحات الكتاب .

وأما بالنسبة للمهمة الثالثة فقد ألحقت الكتاب المحقق بالفهارس

التالية :

١ - فهرس الآيات القرآنية الواردة في النص ورتبتها حسب سور القرآن .

٢ - فهرس الأحاديث والآثار ، ورتبتها حسب ورودها في النص .

٣ - فهرس الأشعار ، ورتبتها حسب قافيتها .

٤ - فهرس الكتب الواردة في النص ، ورتبتها حسب حروف الهجاء .

٥ - فهرس الأعلام الواردة في النص فقط . مرتبة حسب حروف الهجاء .

٦ - فهرس الفرق والطوائف مرتبة حسب حروف الهجاء .

٧ - فهرس موضوعات الكتاب .

٢٩
 ٥٣٨٩
 ٥٣٨٩

٥٣

٥٣

(١٥٢٢)

الجزء الاول من التقريب والارشاد

التقريب والارشاد في علم الكلام والاصول
 ابن سريته المقدسي وهذه النسخة بخط مؤلفها
 كتيها بيده سنة ١٢٤٨
 عمر

الكر

| | |
|-----------|--|
| واحد منسب | |
| فرد | |
| تخمين | |

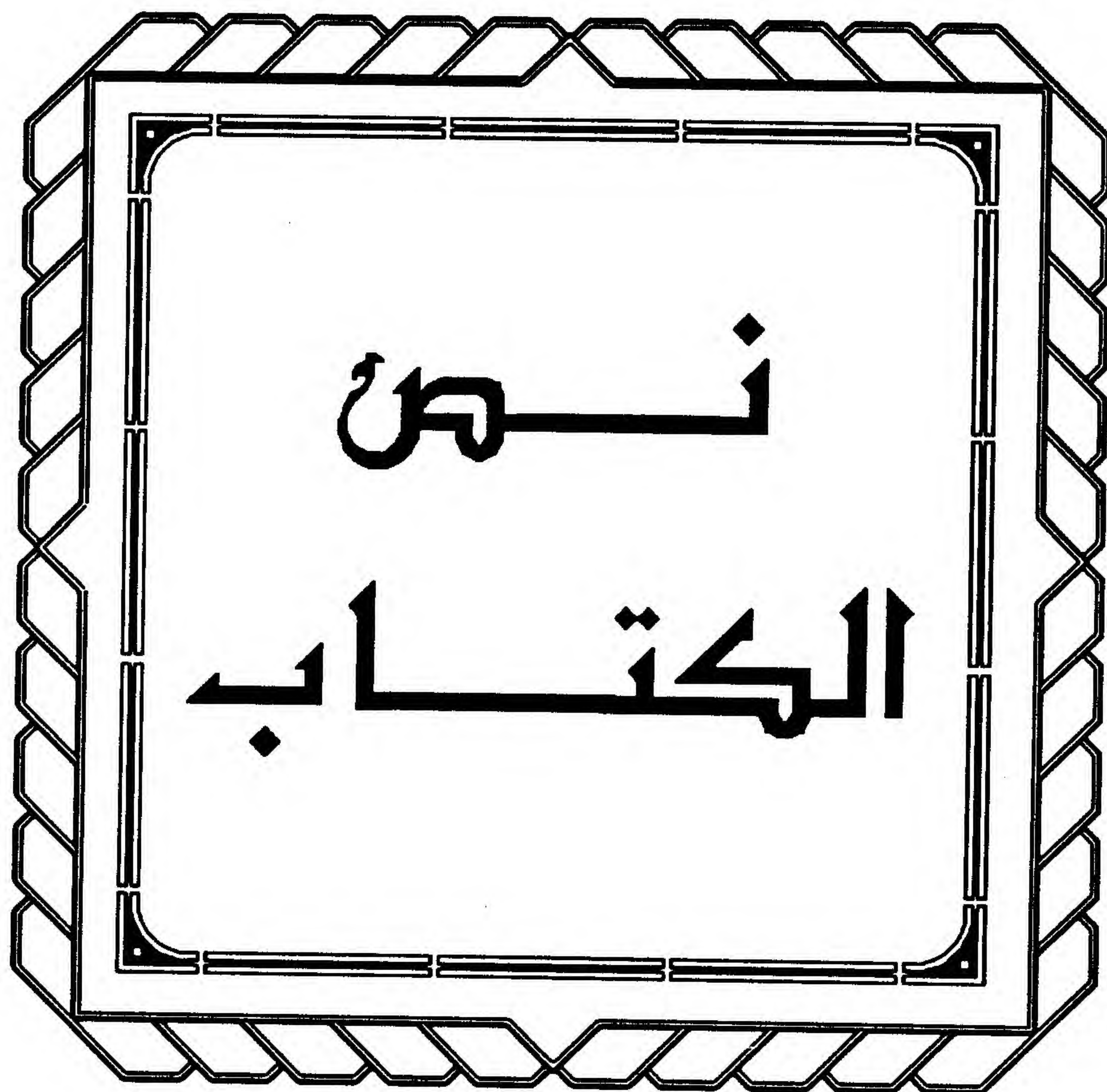


مواضع الفهم والسكينة في العلم بالحكام انما هي في
 دور العقلية نحو التخييل والخيال والالتفات والادب واجل
 المرض او لزوم وصايته وصحة العبد وفساده ووجوب غم وضمان فيه
 متلف وجنايه الى غير ذلك من الاحكام الشرعية ولا يعرف هذه الاحكام
 من لا يعرف احكام فعل المكلف العقلية من نحو كونه عرضا محسنا خصوصا
 ومخالفة الاحكام الى غير ذلك من الاحكام المعنوية بقضه لا يعرف
 هذه الفعاليات العقلية من لا يعرف احكام الفعل الشرعية وما لا
 يجزى وما ملك به من الممود وتقدر وما لا ملك به الى غير ذلك ولا خلاف
 في ان اطلاق اسم الفقه لاخرى على العلم بالحق والطب والفلسفة وان
 اطلاق اسم الفقه لاخرى على احد من العلوم في عرف المستعملين
 وانما اخرى على العلم بالحكام او على العلم بالشرعية فاما اصول الفقه
 وهو العلوم التي هي اصول العلم بالحكام او على العلم بالشرعية فاما اصول الفقه
 الاحكام الخصلة لاخرى في ادله قاطعة وامارات تؤدي الى طرفها التي هي
 العلم بالحكام وعلى المختلف اما هو الدليل القاطع بغير توسط غلبة ذلك
 او توسط النظر في حصول العلم على ما يستشعره من بعد فهمه لا يكون العلم
 الى تبني عليها العلوم بالفقه هي اصول الفقه وان تكون الادلة التي تنوط
 بالطرفها الى العلم بالحكام او على العلم بالشرعية فاما اصول الفقه
 العلم بها دون حصولها وحصول العلوم الى حصولها من الطرفين لا ادله
 على مراتبها وليس ممكن النظر في ادلة الفقه مع عدم تلك العلوم ولا يمكن

فيما لا يطرق

وسند

وصد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خاتم النبيين.

قال المؤلف رحمه الله تعالى :

بـ

القول فى حقيقة الفقه وأصوله

فإن قال قائل ، ما حقيقة الفقه ؟

قيل ، الفقه فى حقيقة اللغة هو العلم، ولا تفصل العرب فى كلامها بين قول القائل : ففَهِتُ الشىءَ، وبين قوله عَلمَته، ^(١) بيد أن أرياب الشرائع خصصوه بضروب من العلوم تواضعاً واصطلاحاً.

فالفقه إذاً فى / ^(٢) مواضعة الفقهاء والمتكلمين هو : « العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التى يتوصل إليها بالنظر بون العقلية » ^(٣) نحو

(١) اختلف الأصوليون وأهل اللغة فى تفسير كلمة « الفقه » لغة، قال الجوهري : الفقه : الفهم، تقول : ففَهِتُ كلامك - بكسر القاف - أى فهمته، قال الله تعالى : ﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يَكْلُدُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ وقال تعالى : ﴿ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾. وذهب الرازى فى المحصول : ٩٢/١/١ إلى أن الفقه : فهم غرض المتكلم، وذهب أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع : ١٥٧/١ إلى أنه فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال : ففَهِتُ أن السماء فوقنا. والأقرب من هذه المعاني أن الفقه هو الفهم كما ذكر الأمدى فى الأحكام : ٦/١. وانظر - أيضاً - المصباح المنير : ٤٧٩/٢، ومختار الصحاح ص ٥٠٩.

(٢) ما تقدم أخذته من كتاب « تلخيص التقريب » لإمام الحرمين، حيث بدأت الصفحة الثانية من النسخة بكلمة « مواضعة ».

(٣) تعريف الفقه ب « العلم » اعترض عليه جمع من الأصوليين بأن بعض أحكام الشرع ليست معلومة، بل أكثرها مظنونة، ولذا يرى أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع : ١٥٩/١ بأن الأسلم القول : « إدراك الأحكام »، وأما فخر الدين الرازى فى المحصول ومتابعوه اعتذروا عن استعمال كلمة « العلم » فى تعاريفهم بأن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل بالحكم للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظن وقع فى طريقه. واعترض على قول المصنف « بأحكام أفعال المكلفين » بأنه يلزم عليه خروج أكثر المجتهدين من الفقهاء، لأن النكرة إذا أضيفت إلى معرفة تفيد العموم، ولذا احتراز الأمدى عن هذا الاعتراض بإبدالها بقوله : « العلم بجملة من الأحكام » وقال غيره : « بجملة غالبية من الأحكام ».

التحريم والتحليل^(٤) والإيجاب والإباحة والندب، وإجزاء الفرض، أو لزوم قضائه، وصحة العقد وفساده، ووجوب غرم، وضمان قيمة متلف وجناية، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية.^(٥)

وقد يعرف هذه الأحكام من لا يعرف أحكام فعل المكلف العقلية، من نحو كونه عرضاً وجنساً مخصوصاً ومخالفته للأجسام، إلى غير ذلك من الأحكام المعلومة بقضية العقل، ويعرف هذه القضايا العقلية من لا يعرف أحكام الفعل الشرعية، وما يجزىء منه وما لا يجزىء، وما يملك به من العقود وينفذ، وما لا يملك به، إلى غير ذلك. ولا خلاف في أن إطلاق إسم الفقه لا يجري على العلم بالنحو والطب والفلسفة، وأن إطلاق إسم الفقيه لا يجري على أحد من العلماء بهذه العلوم في عرف الإستعمال. وإنما يجري على العالم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية.

فصل

فأما أصول الفقه فهي : « العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين »^(٦). وقد عُلِمَ أن العلم بهذه الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة وأمارات، يؤدي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف، إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك، أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم، على ما سنشرحه من بعد، فيجب أن تكون العلوم التي تُبنى عليها

(٤) كان الأصوب أن يذكر المصنف بدل « التحليل » الكرامة حتى تكتمل الأحكام التكليفية الخمسة.

(٥) بهذا التمثيل بين المؤلف بعض ما يدخل تحت الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

(٦) لم يذكر المصنف - رحمه الله - عبارة محررة في حد أصول الفقه هنا، وكذلك فعل إمام الحرمين في البرهان : ٨٥/١ فقال : أصول الفقه، أدلة الفقه، أما الأمدي في الإحكام : ٧/١ فيرى أن موضوع أصول الفقه مكون من ثلاثة أمور، فعرفه بأنه : « أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل من جهة الجملة » وعرفه الرازي في المحصول : ٩٤/١/١ بما يقارب حد الأمدي. وأما الشيرازي في شرح اللمع : ١٦١/١ فجعل موضوع أصول الفقه مكوناً من أمرين، فقال في حده : « أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال ». وأرى أن أفضل العبارات ما حده به البيضاوي في المنهاج، وهي : « معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الإستفادة منها، وحال المستفيد ».

العلوم بالفقه هي أصول الفقه، وأن تكون الأدلة التي يتوصل بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها، من حيث لم يمكن العلم بها دون حصولها، وحصول العلوم التي بحصولها يمكن النظر في تلك الأدلة على مراتبها، وليس يمكن النظر في أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم، ولا يمكن/ ص ٣ التوصل بكمال العقل والعلم بالتوحيد والنبوة وما يتصل بذلك إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين، لو لم ينصب الأدلة عليها من الخطاب في الكتاب والسنة والإجماع والمودع في ذلك من معانية المعلق بها الأحكام، فيجب لذلك أن يكون ما ذكرناه هو أصول الفقه، وسنشرح ذلك ونرتبه على واجبه في مواضعه، إن شاء الله.

فصل آخر يجب العلم به

اعلموا - وفقكم الله - أن الذي يجب البداية بذكر ماهيته وحده وأقسامه ومراتبه « هو » (٧) العلم وما يتصل ببابه (٨). والدليل على وجوب هذا الترتيب أن كل ما تُنعمُ فيه مما عدا العلم ويخبر عن حده وماهيته من معدوم وموجود، وقديم ومحدث، وحدٍ ومحدود، ودليل ومدلول عليه، وحكم عقلي وشرعي، وعلة ذلك ودليله، وعبرة ومعبر عنه إنما هو ضرب من ضروب المعلومات، وبعض متعلقات العلم، ولن يتوصل إلى تفصيل حقائق المعلومات إلا بعد معرفة العلوم وأقسامها ومراتبها، أو الفرق بينها وبين ما ليس منها، ليعلم المتكلم على بعض تلك المعلومات أنه عالم بما يخبر عنه، وأن ذلك الأمر معلوم له.

(٧) « هو » إضافة من المحقق.

(٨) بين المصنف - رحمه الله - سبب وجوب البداية ببيان حد العلم، وما يتعلق به. وهو أنه لا بد لمعرفة حقائق المعلومات من العلم بأقسام العلوم ومراتبها وتمييزها عن غيرها. وهذا ليس خاصاً بأصول الفقه، بل أصول الفقه في ذلك كغيره. ولذا لا يطلق عليها مقدمات أصولية أو كلامية، بل هي مقدمات منطقية.

بَاب

القول في حد العلم وحقيقته

إن قال قائل ، ما حد العلم ؟

قيل له ، « حده وحد كل أمر محدود هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقول جامع للمحدود ، ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه ، أو أن يخرج منه ما هو منه ، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما يسأل عنه . » هذا هو حد كل محدود (١) .

وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون حد العلم أنه : « معرفة المعلوم على ما هو به » (٢) وإن حدُّ بأنه « تبين المعلوم على ما هو

(١) ما ذكره المصنف - رحمه الله - ليس حداً للعلم ، ولكنه بيان لغايته ، وأما حده فسيأتي في كلامه قريباً .

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه الرد على المنطقيين ص ١٥ أن القصد من الحد عند جمهور المتكلمين ، كالأشعري وابن الباقلاني والأستاذ أبي اسحاق الإسفرائيني وابن فورك وأبي يعلى وابن عقيل وإمام الحرمين ، وجمع كبير منهم ذكرهم بأسمائهم هو : « التمييز بين المحدود وغيره » . ونقل عن أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو ، ومن هذا حذا حنوفهم من الإسلاميين أنهم يقولون : إن القصد من الحد هو : « تصوير المحدود وتعريف حقيقته » . فاكتمى المتكلمون بأن الحد هو تمييز المحدود عن غيره ، ولم يقتفوا أثر المناطق بكونه تصوير المحدود وتعريف حقيقته . وقد ذكر الفزالي - رحمه الله - في « معيار العلم » أنه يستعصي وضع حد للعلم على طريقة المناطق لأربعة أمور يصعب تحقيقها . بينها الفزالي . ويرى شيخ الإسلام أن طريقة المتكلمين أسد من طريقة المناطق ، ومع هذا أبدى عليها بعض الاعتراضات ككونهم يعظمون الحدود ، ويخلطون الحدود بما ورد في السنة .

والمناطق يذهبون إلى أن الحد لا يكتسب بالبرهان لأنه تصور ، وإنما يكتسب بالبرهان التصديقي فقط . واعترض على هذا جمع من المتكلمين كفخر الدين الرازي وابن الحاجب ، وبينوا ذلك بأنه لو قال واضع الحد للإنسان بأنه حيوان ناطق بأن هذا حكم على الإنسان بالحيوانية والمناطقية ، فيتوجه عليه المنع والمطالبة ، فيكون ما فعله حكماً ودعوى لا حداً .

وقد أجاز شيخ الإسلام توجيه المنع للحد كغيره من الدعاوي ، لأنه دعوى ، وخالفه آخرون .

وجوز بعضهم المعارضة في الحد الحقيقي بون الحد بالرسم والحد اللفظي . وممن منع ورود المنع على الحد ابن النجار في شرح الكوكب المنير : ٩٥/١ .

(٢) هذا الحد نقله عن المصنف جمع من الأصوليين ، ونسبوه إليه منهم إمام الحرمين في البرهان ١١٩/١ وأبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١٤٧/١ . وبعضهم ذكره بدون نسبته إليه ، منهم الباجي في أحكام الفصول ص ١٧٠ وأبو يعلى في العدة ٧٦/١ وأبو الخطّاب في التمهيد =

به « (٣) جاز ذلك، لأن هذين الحدين يحيطان بجميع العلوم، فلا يُدخلان فيها ما ليس منها، ولا يخرجان منها ما هو منها - والحد إذا أبان المحدود مما ليس منه، ودار وانعكس (٤)، ولم ينتقض من أحد طرفيه كان صحيحاً ثابتاً.

وقد حده بعض أصحابنا بأنه « إثبات / المعلوم على ما هو به » (٥) ص ٤

وقال آخرون « بل هو إدراك المعلوم على ما هو به » (٦).

= ٣٦/١ وبعضهم اعتمد في بحثه في حد العلم إجمالاً على التقريب كأبي يعلى وتلميذه أبي الخطاب، ولم يرتض إمام الحرمين حد الباقلاني للعلم في الإرشاد ص ٣٣ بحجة أن حده عين المحدود، لأن المعرفة هي العلم. ولكن الباقلاني بين أن الحد هو المحدود بعينه، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن أنها أوضح عند السائل من العلم، ولكن إمام الحرمين لم يرتض بتوجيه الباقلاني هذا قائلاً: إن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي تميز المحدود عن غيره. وينظر في حد العلم المستقصى ص ٢٥/١.

(٣) نقد هذا الحد إمام الحرمين بأن لفظة « تبين » تشعر بوضوح الشيء بعد إشكال لقوله تعالى: « فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » فلا يكون الحد جامعاً لعدم دخول علم الله سبحانه، ونقده - أيضاً - بعدم الجمع أبو يعلى في العدة وأبو الخطاب في التمهيد. وزاد أبو الخطاب بأنه غير جامع لعدم دخول العلم الضروري، لأنه لا يكون بعد التبيين. ينظر: التمهيد ٢٧/١، والعدة ٧٧/١، البرهان ١١٥/١ وشرح اللمع ١٤٦/١ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٣.

(٤) ما ذكره المصنف - رحمه الله - في شرط صحة الحد متفق عليه. وقد ذكر غيره طائفة أخرى من الشروط تعتبر عند معظم المناطق شروط حسن لصحة، وبعضهم يعتبرها شروط صحة وهي:

١- أن يكون التعريف باللفظ أوضح عند السامع من المعروف، كتعريف الخيشعور بالسراب، والزخبيخ بالنار، ولا يحسن تعريف الأسد بالقضنفر، ولا القمر بالزيرقان.

٢- أن لا يكون في التعريف ألفاظ مجازية إلا مع قرينة تعين المقصود. كتعريف البليد بأنه حمار يكتب.

٣- أن لا يكون في التعريف نور سبقي، كتعريف العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به ».

٤- أن لا يكون في التعريف لفظ مشترك ما لم توجد قرينة تبين المراد، كقولهم في تعريف الشمس بأنها عين تضيء جميع أفاق الدنيا. فلا ينبغي الإقتصار على كلمة عين. ينظر في ذلك شرح الكوكب المنير ٩١/١ وآداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله - ص ٣٧-٤٠.

(٥) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/١ أبو الخطاب في التمهيد ٣٨/١ وأبطله بأن لفظة « إثبات » لفظ مشترك. وينبغي تنزيه الحدود عن اللفظ المشترك إذا لم يكن معه قرينة تحدد المراد منه.

(٦) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٣٨/١ وأبطله بأن لفظة « إدراك » لفظ مشترك بين العلم والحواس الخمسة - الرؤية والسمع والشم والنوق والبلوغ - فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ وأدرك الزرع إذا حان حصاده. وقال تعالى « لا تتركه الأبصار ».

وقيل ، « الثقة بأن المعلوم على ما هو به » (٧).

وقيل ، « ما يستحق أن يشتق للعالم منه اسم عالم » (٨).

وتحديده بما قدما ذكره كافٍ صحيح. وقد شرحنا القول في هذه الحدود، وأخبرنا عن المختار منها في غير هذا الكتاب بما يغنى الناظر فيه إن شاء الله.

وقد يصح تحديد الأمر المحدود بحددين وأكثر من ذلك، إذا كانا - في حصره وإبانتها عما ليس منه - يجريان مجرى واحد، إلا أنها تفسيران لوصفه وتسميته (٩).

وقولنا ، إنه معرفة (١٠) المعلوم على ما هو به أو إدراكه أو تبينه أو إثباته إنما يستعمل على وجه التأكيد، وحذف القول على ما هو به غير مخلٍ

(٧) نقل هذا الحد أبو الخطاب في التمهيد ٢٩/٨ وقد أبطله بقوله « قد تقع الثقة على خيانة - فقد يثق الإنسان بصديقه فيخونه. وقد يثق بقوته فتخونه.

(٨) نقله أبو الخطاب في التمهيد ٢٩/٨ وأبطله لأنه بذكر « عالم » في الحد يلزم الدور لتوقف معنى كلمة العالم على العلم.

(٩) الذي عليه الأكثر كالغزالي والقرافي أنه يجوز التعدد في الحد اللفظي، لأنه تفسير للفظ بمرادفه، وقد يكون للمحدود أكثر من مرادف. وكذلك إذا كان الحد بالرسم، لأن الحد يكون بالعوارض واللوازم، وقد تكون كثيرة فيتعدد الحد. ولكن وقع الخلاف في الحد الحقيقي والأكثر على عدم تعدده، لأن الحد يكون بالأوصاف الذاتية، وهي محصورة. وإذا لم يذكرها الحاد في حده لم يكن حداً حقيقياً. والمصنف أطلق الكلام هنا، ولم يفرق بين الحقيقي والرسمي واللفظي. وما ذكرناه هو الذي عليه الأكثر ويشهد له الدليل، والله أعلم. وينظر في ذلك البحر المحيط ٩٩/٨ وشرح تنقيح الفصول ٥/٨.

(١٠) بالإضافة إلى ما تقدم من اعتراض إمام الحرمين على حد الباقلاني رحمهما الله اعترض بعضهم عليه بأنه غير جامع لعدم دخول علم الله سبحانه وتعالى لأنه لا يسمى معرفة. ثم بوجود الدور في الحد حيث وردت كلمة المعلوم ونقل الشيرازي عن ابن اللبان في شرح اللمع ١٤٦/٨ اعترضه على كلمة « المعرفة » بقوله : إن العلم أوفى من المعرفة لأنه يتعدى إلى مفعولين. فنقول : علمت زيدا قائماً، ولا تقول عرفت زيدا قائماً، ولكن الشيرازي اختار حد الباقلاني.

ولكن أبو الخطاب في التمهيد دافع عن صحة حد الباقلاني من أوجه.

أولها : إن الله تعالى أقام العلم مقام المعرفة في قوله تعالى : ﴿ الذين أتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ﴾ البقرة آية ١٤٦.

ثانيهما : إنه جامع مانع.

ثالثها : أنه أبطل الحدود الأخرى. وهذا في نظري لا يلزم منه تصحيح حده والله أعلم.

بصحة الحد، لأن العلم لا يصح أن يتعلق بالمعلوم - ويكون تبيناً له أو معرفةً أو إبراكاً أو إثباتاً له - إلا على ما هو به. ولو تعلق به على ما ليس هو به لكان جهلاً، وخرج عن كونه علماً، فيصح لذلك أن يقال : حده أنه معرفة المعلوم أو تبين أو إثبات أو إدراك من غير أن يقال على ما هو به . فإن قيل ذلك فعلى وجه الزيادة في البيان والتأكيد (١١).

فإن قيل ، ولم عدلتم عن القول بأنه معرفة الشيء أو تبينه أو إثباته إلى القول بأنه معرفة المعلوم ؟

قيل له ، لأجل أن القول معلوم أعم من القول شيء ، لأن الشيء لا يكون إلا موجوداً ، والمعلوم يكون معدوماً وموجوداً . ويعلم المعدوم معدوماً كما يعلم الموجود موجوداً . وقد ثبت أن المعدوم منتفٍ ليس بشيء .

وإذا قيل ، حده أنه معرفة الشيء أو إثباته أو تبينه خرج العلم بالمعدوم الذي ليس بشيء عن أن يكون علماً وانتقض الحد ، لأنه علم بما ليس بشيء ، فوجبت الرغبة لما ذكرناه عن ذكر الشيء إلى ذكر المعلوم (١٢).

(١١) هذا ما ارتضاه أبو يعلى في العدة ٧٨/١ بون عزوه للباقلاني وذكره الشيرازي في شرح اللمع ١٤٧/١ وعزاه للباقلاني.

(١٢) ذكر هذا الفصل أبو يعلى في العدة ٧٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤١/١ وبيننا أن كلمة «المعلوم» أعم من كلمة « شيء » . ولو عرفنا بها للزم على الحد عدم الجمع لعدم دخول المعلوم . علماً بأن بعض المناطق يرون أن كلمة « شيء » أعم من كلمة المعلوم على خلاف ما يراه الباقلاني ومن تابعه.

وأما ابن حزم في كتابه النرة فيما يجب اعتقاده ص ٢٨٥ فقد حده بقوله : « وحد العلم منا » هو معرفة الشيء على ما هو به عن برهان باستدلال أو اتفاق بتوفيق الله - تعالى - من غير استدلال » ثم قال : ولا يدخل علم الله - تعالى - تحت حد أصلاً ، لأنه لانهاية لعلمه ، وما لا نهاية له فلا يجوز أن يكون له حد يحصره ، فابن حزم - رحمه الله - وضع كلمة « شيء » بدل « المعلوم » لاعتقاده بعدم دخول علم الله تحت حد ، وكلمة شيء شاملة للموجود ، ولما يقبل الوجود على الصحيح ، لقوله تعالى : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ ولذا قال ابن حزم - رحمه الله - « وحد العلم منا » احترازاً عن علم الله سبحانه.

فصل

الكلام على القدرية (١٣) في حد العلم

قد زعم بعضهم أن حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط » (١٤).

وقال آخرون منهم ، « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به على غير وجه الظن والتقليد ».

ص ٥

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به إذا وقع

(١٣) القدرية هم المعتزلة، وهم فرقة تنتمي للإسلام، نشأت في القرن الثاني الهجري على الصحيح على أثر مخالفة مؤسسها وأصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة، وعلى أثر اعتزاله مجلس الحسن البصري.

وقد أطلق عليهم أهل السنة أسماء منها : القدرية لقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم. ولا يكاد الباقلاني والغزالي يذكرهم إلا بهذا الإسم. وهم ينفون هذا الإسم عنهم لقوله ﷺ « القدرية مجوس هذه الأمة » وبعضهم يطلق عليهم مخانيث الخوارج لموافقتهم الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم أنه ليس بكافر. ويسمون بالوعيديه لقولهم بالوعد والوعيد. ويسمون بالمعطلة لنفيهم عن الله صفاته الأزلية.

أما هم فيسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد. وأهل الحق والفرقة الناجية والمنزهون لله عن النقص. انقسموا مع مر الأيام إلى اثنتين وعشرين فرقة، اجتمعوا على أصولهم الخمسة وافترقوا في كثير بعدها. بعضهم غلاة كفرهم المسلمون، وبعضهم كثر بعضهم الآخر. مما اتفقوا عليه : استحالة رؤية الله بالابصار في الآخرة، ونفي صفات الله الأزلية، وخلق القرآن، وخلق العباد لأفعالهم، ومرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ينظر تفصيل الكلام عنهم في الفرق بين الفرق للبغدادى من ص ١١٤ - ٢٣٠ والمواقف للإيجي من ص ٤١٥ - ٤١٨ ، التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ص ٦٢ وما بعدها.

(١٤) نقل هذا الحد عن المعتزلة جمع من العلماء في مصنفاتهم منهم الغزالي في المستصفى ٢٥/١ وأبطله من وجهين :

الأول : عدم الجمع لذكر كلمة « شيء » لأن العلم يتعلق بالمعوم. والمعدم ليس شيئاً عند الغزالي. الثاني : إن الإعتقاد يحصل للمقلد ويكون اعتقاداً جازماً وهو ليس بعالم.

كما أورده أبو الخطاب في التمهيد ٣٩/١ وأبطله بأن اعتقاد المعتقد قد يحصل عن ظن وتخمين، وبأن اعتقاد على وزن افتعل. وهذا يقتضي أن لا يعلم الإنسان حتى يوجد من جهته فعل. مع أنه توجد علوم للإنسان بدون وجود فعل من جهته . فالإنسان يحس بالفرح والأكم بدون فعل منه، فيكون الحد غير جامع لعدم دخول مثل ما ذكرناه من علوم في الحد، وقد أبطله أيضاً إمام الحرمين في البرهان ١١٦/١ وأبو يعلى في العدة ٧٩/١.

عن ضرورة أو دليل .»

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع
سكون النفس إلى معتقده » (١٥).

وكل هذه الحدود باطلة.

فأما ما يدل على فساد تحديده بأنه « اعتقاد الشيء على ما هو به
فقط »، فهو أن ذلك يوجب أن يكون المخمّن والظان إذا اعتقدا الشيء على
ما هو به عالمين باعتقادهما ذلك، وهذا باطل للاتفاق على أن العالم بأي
طريق عِلْمَ المعلوم، فإنه لا يجوز كونه على غير ما علمه، والظان لكون الشيء
- وإن اعتقده على ما هو به - وأصاب في اعتقاده فإنه يجد من نفسه
تجويز كونه على خلاف ما ظنه به وتوهمه . فلو كان الظن علماً لوجب إذا
كان اعتقاد المظنون على ما هو به أن يسد مسد العلم وينوب منابه، ولم
يجوز الظان الأمر الذي ظنه كونه على خلاف ما اعتقده، كما لا يجوز العالم
بالشيء ذلك، ولما لم يكن الأمر كذلك بَانَ الظن من العلم وفارقه، وبطل ما
قالوه.

وأما ما يدل على فساد ما في أقاويلهم فأمر.

أقربها ، أنها حدود تقتضي لا محالة أن يكون العالم بالعلم معتقداً في

(١٥) أورد حدود المعتزلة الأربعة أبو يعلى باللفظ الوارد في التقريب وترتيبه . وقال في إبطال القيود
المضافة في الحدود الثلاثة الأخيرة بأن علم الله تعالى ليس عن ضرورة ولا عند سكون نفس. وأنه
عالم وليس بمعتقد. كما أن القيد في الأخير يبطل بأن النفس عند المعتزلة هي الجملة المحسوسة.
وسكون الجملة سكون مكان. وهذا يقتضي أن الإنسان إن كان ساكناً كان عالماً، وإن كان
متحركاً لا يكون عالماً. كما أن السكون يستعمل في زوال الغم وحصول الأنس. وهذا يقتضي أن
يكون من زال غمه وحصل أنسه أنه عالم.

وقد ذكر حد المعتزلة الأخير الشيرازي في شرح اللمع وأبطله من ثلاثة أوجه لا تخرج عن ما
ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب، إلا أنه ذكر أن حدود المعتزلة تتناسب مع معتقدهم، وهو أن الله
عالم بغير علم، وأنهم يقولون أن المعلوم شيء. ينظر في ذلك التمهيد ٢٩/١ العدد ٧٩/١ شرح
اللمع ١٤٧/١.

إطلاق أو تقييد، لأن العلم صفة تتعلق بالعالم، فإذا كان حده أنه اعتقاد مطلق أو اعتقاد على وجه فلا بد من تعلقه بمعتقد، فيجب باقتضاء هذا الحد كون العالم معتقداً في إطلاق أو تقييد وأن يتعدى تحديد العلم به إلى وجوب كون العالم معتقداً، وأن يكون ذلك حده، ولو كان ذلك كذلك لوجب كون القديم معتقداً لمعلومات على ما هي به اعتقاداً مطلقاً، أو على بعض الوجوه التي ذكرها في حد العلم، من كونه مضطراً أو مستندلاً أو متذكراً للإستدلال أو ساكن النفس إلى معتقده. ولما أجمعت الأمة على بطلان ذلك بطلت هذه الحدود وفسدت، وليس لهم أن يقولوا إنما يجب كون العالم معتقداً - إن كان ذا علم - هو اعتقاد. فإذا لم يكن للقديم علم لم يكن معتقداً، لأننا إذا بينا بما سلف وجوب تعدي / حد العلم إلى حد العالم صار حده « إنه المعتقد للشيء على ما هو به مطلقاً أو على وجه ما » والحدود يجب طردها وأجراؤها في الشاهد والغائب (١٦)، وإحالة نقضها فبطل ما قالوه. وقد تكلمنا عليهم على حدودهم هذه في الكلام في أصول الديانات، وبيننا نقضها بغير طريق بما يغني متأمله، إن شاء الله.

(١٦) ذكر ابن المرتضي المعتزلي في كتابه المنية والأمل ص ٥٦ أن المعتزلة أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان. فنفوا أن يكون الله جل شأنه عالماً بعلم. فاثبتوا الأسماء ولم يثبتوا الصفات متأثرين بالفلاسفة حيث قالوا إن الله واجب الوجود بذاته. فقالت المعتزلة : إن الله عالم بذاته قادر بذاته لا بعلم وقدرة. وتوهموا أنه يلزم على إثبات علم قديم لله - سبحانه - وجود اثنين قديمين، وإن أثبتوا له علماً حادثاً في نفسه يلزم كونه محلاً للحوادث. ولهذا هم لا يثبتون لله علماً. ولذا فهم في حدودهم لا يدخلون علم الله - جل جلاله - والمصنف رحمه الله يقول : يجب أطراف الحدود وشمولها لجميع العلم سواء كان علماً للشاهد ويقصد به المخلوقين أو الغائب ويعنى به الله جل شأنه والله أعلم.

وينظر رأيهم في الصفات ونقاشهم فيها. الملل والنحل للشهرستاني ٥١/١، ومنهاج السنة النبوية ٩٥/٢. وشرح الأصول الخمسة ص ١٨٢ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٥٢.

وإطلاق لفظة الغائب على الله جل شأنه لاتليق بهما كان مرادهم. ثم نفى جمع من العقلاء صحة قياس الغائب على الشاهد : فقال إمام الحرمين في البرهان ١٢٩/١. « فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له ». ثم قال : « إن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ».

والواجب أن يقال لهم : ما معنى سكون النفس إلى معتقده ؟
فإن قالوا ، سكون النفس السكون في المكان الذي هو ضد الحركة
فقد أبطلوا ، لأن الواحد منا يصح وجود العلم به ، ويكون متحركاً غير ساكن ،
كما يصح مع وجود السكون .

وإن قالوا ، سكون النفس هي طمأنينة القلب التي هي اليقين والعلم .
قيل لهم ، فهذا العلم الذي وصفتموه بأنه سكون النفس لا يخلو من
أن يكون اعتقاد الشيء على ما هو به ، أو ليس باعتقاد أصلاً لا مطلقاً ولا
مقيداً .

فإن قلتم ، إن هذا العلم ليس باعتقاد أصلاً فقد أبطلتم حدكم للعلم
بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقد أثبتتم علماً ليس باعتقاد .

وإن قلتم ، إن اعتقاد الشيء على ما هو به لم يخل من أن يكون معه
سكون النفس إلى معتقده ، أو ليس معه سكون النفس إلى معتقده . فإن لم
يكن مع هذا الاعتقاد سكون النفس فقد أبطلتم حدكم للعلم بأنه اعتقاد
للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده مع أنه يبطل بالظن
والتقليد .

وإن قلتم ، هذا العلم الذي هو سكون النفس اعتقاد للشيء على ما
هو به مع سكون النفس إلى معتقده .

قيل لكم ، وذلك السكون الثاني لا يخلو من أن يكون علماً أو غير
علم . فإن لم يكن علماً فلا تأثير له في أن يكون الاعتقاد يصير به علماً ، وإن
كان علماً فلا يخلو من أن يكون اعتقاداً أو ليس باعتقاد . فإن كان اعتقاداً
فلا يخلو من أن يكون معه سكون آخر أم لا ، على ما بيناه حتى يتسلسل

أبدأ إلى غير غاية ونهاية. وذلك محال، فبطل ما قالوه (١٧).

(١٧) في نهاية هذا الفصل بعد ذكر ما ذكره المصنف من حدود للعلم وأبطالها واختار أحدها وسدده. لابد أن نبين أن هناك من لا يرى تحديده إما لكونه ضرورياً، أو لكونه نظرياً عسيراً. فقال الغزالي في المستصفى ٢٥/١ : وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإننا بينا أن ذلك عسير في معظم الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها. فلو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإبراكات أعجز. ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال « وأما الفخر الرازي في المحصول ٩٩/١/١ فقد حده بالتقسيم وتوصل إلى أنه « اعتقاد جازم مطابق لموجب » وقد نص على تعذر حده بالحد الحقيقي والرسم في كتبه الكلامية كالمعالم في أصول الدين ص ٤ . وأشار في المحصول ١٠٢/١/١ إلى أنه ضروري. وقد بين ابن الحاجب في المنتهى ص ٤ أنه ضروري من أربعة أوجه واقتصر في المختصر على وجهين وهي :
أولها : أن ماسوى العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور.
ثانيها : أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة.

ثالثها : أن كل أحد يعلم أنه يعلم وجود نفسه ضرورة. والعلم أحد التصورات فكان ضرورياً.
رابعها : لو كان غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة.
وقد أجاب ابن الحاجب عن هذه الوجوه الأربعة بعد ذكر كل واحد منها. كما أنه منع كونه ضرورياً واختار لنفسه حداً مما يدل على أنه أمكن تحديد العلم عنده.
وينظر في ذلك بيان المختصر للأصفهاني ٤١/١ - ٤٧.

وقد نقل الشيرازي في شرح اللمع ١٤٦/١ عن ابن اللبان أن كثيراً من الناس امتنع من حده. لأن العلم أوفى في البيان والوضوح من أي شيء يُحد به. فإن كان هو في نفسه أظهر فلا فائدة من حده.

وإمام الحرمين في البرهان ١٢٠/١ مع اعتقاده بأنه نظري لجأ إلى تحديده بالقسمة. ولكنه اختار له حداً في الإرشاد ص ٣٣، وقد عاب الأمدى في الإحكام ١١/١ ما ذهب إليه الغزالي وإمام الحرمين. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٢ وشرح الكوكب المنير ٦٠/١.

باب

الكلام في أقسام العلوم

جميع العلوم تنقسم قسمين : فقسم منها علم قديم ليس بحادث ولا عرض ولا جنس من الأجناس، ولا يحصل العلم به اضطراراً ولا استدلالاً، ولا مما له ضد ينفيه، ولا يصح عدمه، ولا يختص في تعلقه بمعلوم أو معلومات مخصوصة، بل هو متعلق بما لا نهاية له منها ^(١)، وهو علم الله سبحانه الذي هو لم يزل ولا يزال عالماً به، وقد بينا هذه الجملة وغيرها من أحكامه في كتب أصول الديانات بما يقنع متأمله إن شاء الله.

فصل

والضرب الآخر منها : علوم الخلق من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأحياء. وهي كلها تنقسم قسمين . فقسم منها علم اضطراري، والقسم الآخر علم نظري واستدلال أو واقع عن تذكر نظري واستدلال ^(٢).

(١) ذكر المصنف هنا بعض خصائص علم الله جل شأنه. وفيه رد على الفلاسفة التي أنكرت علم الله جل شأنه بالجزئيات بشبهة أنه لو علم كون زيد جالساً في مكان معين، فبعد خروج زيد من المكان إن بقي ذلك العلم فهو جهل، وإن لم يبق فهو التغير. وكذلك فيه إبطال لمذهب المعتزلة بأن الله عالم بدون علم. وقد ثبت بنص الكتاب إحاطة علم الله بجميع المعلومات في آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿والله بكل شيء عليم﴾ ولا يوصف علم الله جل شأنه بما يوصف به كلام الخلق من كونه ضرورياً أو مكتسباً، كما نبه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ١٤٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤٢/١. وذلك لأن الله تعالى لا يجوز أن يوصف باستدعاء الحاجات واكتساب الضرورات وينظر في صفات علم الله العدة ٨٠/١ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٥. وخلاصة صفة علم الله جل شأنه أنه قديم ولا يوصف بأنه ضروري أو نظري أو كسبي. وهو متعلق بجميع المعلومات على حقيقتها فعلمه يليق بجلاله سبحانه، لا يشبهه فيه أحد من خلقه. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٦٦/١ أن علم الله تعالى لا يسمى معرفة إجماعاً، ولا يوصف سبحانه بأنه عارف.

(٢) الذي استقر عليه الجمهور هو تقسيم العلم الحادث إلى تصور : وهو « إدراك معنى المفرد » وإلى تصديق وهو : إثبات أمر لأمر بالفعل أو نفيه عنه بالفعل، أي هو إدراك النسبة بين شيئين. ثم كل من التصور والتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري. فتصبح الأقسام أربعة.

وبعضهم أنكروا كون التصور فيه نظري بل كله ضروري ونهب إمام الحرمين إلى أن العلوم كلها ضرورية. وبعضهم جعل جميع العلوم الحادثة نظرية، والصواب ما ذكرناه أولاً منسوباً للجمهور وينظر في ذلك إرشاد =

فعلم الاضطرار منها ما وقع عن درك الحواس، ومبتدأ في النفس من غير درك حاسة، وهي التي يوصف كل علم منها بأنه أول ومبتدأ وحاصل بأوائل العقول.

ومعنى وصف هذا القسم بأنه ضرورة ينصرف إلى ثلاثة معان. أحدها، متواضع عليه بين الفقهاء والمتكلمين. والمعنيان الآخران لغويان.

فأما معنى وصفه بأنه ضرورة في المواضعة (٣)، وهو أنه ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه والانفصال منه ودفعه عن نفسه بحجة أو بشبهة، ولا تلحق الشكوك والريب في متعلقه، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد، وهو أنه لا يمكن دفعه عن النفس بحال.

وإنما قلنا، ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن دفعه والخروج عنه، ولم نقل ما لزم نفس العالم لكي يخرج علم القديم بهذا الشرط عن كونه ضرورة، ويخرج سبحانه عن كونه مضطراً (٤) لأن علمه بكل معلوم لازم لذاته على الوجه الذي يلزم نواتنا علوم الضرورات، فالباطن عندنا عنده ظاهر، والخفي علينا جلي عنده، وسرنا علانية له، وليس لأحد أن يقول لنا قولوا لذلك إنه

= الفحول ص ٥ وبيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٦٣/١ وأدب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي ص ٨ والبرهان ١٢٦/١، ١٣٠.

وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص ٣٥ إلى تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام : ضروري وبدهي وكسبي. وقال إن الضروري هو العلم الحادث غير المقصور للعبد مع الإقتران بضرر أو حاجة، والبدهي كالضروري غير أنه لا يقتزن بضرر أو حاجة . فخالف في الإرشاد ما ذهب إليه في البرهان.

(٣) مراده بالمواضعة أنه وضع اصطلاحاً من قبل الفقهاء والمتكلمين. وأما في اصطلاح المناطقة فالضروري « ما لا يحتاج إدراكه إلى تأمل » . أما السمرقندي في الميزان ص ٨ حد الضروري بأنه مالم يس للعبد فيه قدرة التحصيل والترك ولا الكسب والإختيار. وأما كلام أبي يعلى في العدة ٨٠/١ فمأخوذ من التقريب.

(٤) لم يحتز السمرقندي في الميزان عن كلمة « العالم » ولذا يرد على كلامه ما أورده الباقلاني هنا وقد احتز أبو يعلى بما احتز به الباقلاني.

مضطر إلى العلم بمعلوماته، لأننا إنما وضعنا قولنا « علم ضروري » لما لزم نفس المخلوق على هذه السبيل، ومنعنا ذلك في القديم لمنع الأمة له، ولئلا يوهم كونه محتاجاً إلى العلم بما يعلمه لدفع ضرر عنه، أو أنه ملجأ ومكره على العلم بما هو عالم به، ومحال في صفته الأمران جميعاً.

فأما معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة في وضع اللغة فهو إنه مما تمس الحاجة إليه، أو مما يقع الإكراه عليه والإلجاء إليه ^(٥). ولهذا قال الله تعالى : ﴿ إِنْ مَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ ^(٦) وقال تعالى : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ ^(٧). وقالوا في المكروه على الطلاق والعتاق وغير ذلك إنه مضطر إليه ومحمول ومكره عليه.

فصل

فأما معنى وصف القسم الثاني بأنه علم نظر واستدلال. وهو أنه علم لا يحصل للعالم به إلا عن ابتداء نظر أو تذكر النظر. ومبتدئ النظر هو الذي ينظر ويستدل ليعلم حقيقة ما ينظر فيه ما ليس بعالم به، ومتذكر النظر هو المنتبه من نومه والمفיק من غلبته والذاكر له بعد سهوه ونسيانه.

فصل

وقد يكون تذكر النظر كسباً للعبد تارة، ويكون ضرورة غير كسب له، لأن تذكر النظر هو العلم به، وقد يكتسب هذا العلم تارة ويضطر إليه أخرى.

وقولنا « علم نظر واستدلال » لفظ إضافة له، إلى النظر أو تذكر

(٥) في المصباح المنير ٣٦٠/٢ : « اضطره بمعنى ألجأه إليه وليس له منه بد » وفي مختار الصحاح ٣٧٩/١ : الضرورة الحاجة، واضطر إلى الشيء أي ألجئ إليه . والمعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء والمتكلمون أقرب للمعنى اللغوي من اصطلاح المناطقة.

(٦) سورة الأنعام آية : ١١٩.

(٧) البقرة ١٧٣، الأنعام : ١٤٥، النحل : ١١٥.

النظر اللذين كان عنهما.

وقولنا ، « علم نظري واستدلالي » نسبة له، وهو على أوزان الأسماء المنسوبة. نحو قواك عربي وقرشي وفارسي وأبطحي، وأمثال ذلك من الأسماء المنسوبة. فمعنى النسب والاضافة فيه واحد.

فصل

وقد يوصف هذا الضرب من العلوم بأنه كسبي، كما يوصف بأنه نظري، ومعنى وصفه ووصف غيره من أجناس مقدرات العباد بأنه كسب عند المتكلمين من أهل الحق ^(٨) ومخالف في القدرية « إنه ما وجد بالموصوف به، وله عليه قدرة محدثة » ^(٩)، وبذلك انفصل معنى الكسب من معنى الإبداع والإنشاء والخلق الذي ينفرد الله تعالى بالوصف به والقدرة عليه بكون خلقه. وأما معنى وصفه بأنه كسب/ في وضع اللغة فهو إنه مما يجتلب المكتسب له به نفعاً ويدفع به ضرراً. ولذلك يقولون في المحترف المنتفع بتصرفه رجل كسوب وعبد كسوب. ويقولون في الجوارح المعلمة أنها كواسب لحصول الإنتفاع بصيدها. والله تعالى لا يجوز كونه قادراً على ما يحدثه بقدرة محدثة، ويستحيل اجتلابه للمنافع ودفع

(٨) يعني المصنف بأهل الحق أهل مذهبه، وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وفي الغالب يقصد بمقابل أهل الحق المعتزلة. وهو هنا كذلك.

(٩) ذكر هذا الحد أبو يعلى في العدة ٨٢/١ كما أنه نقل حدوداً أخرى منها أنه : « كل علم يجوز ورود الشك عليه » و « ما يحصل العلم به عن ابتداء نظر وفكر ».

والمناطقة يحسونه، بأنه « ما يحتاج إبراكه إلى تأمل » وبعضهم يقول « ما يحتاج إلى نظر واستدلال » انظر آداب البحث والمناظرة لشيخنا الشنقيطي ص ١٠.

أما المعتزلة أخذوا حدهم من مذهبهم في خلق أفعال العباد حيث قال القاضي عبد الجبار في المغني ٣/٨ « اتفق كل أهل الغدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم. وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها. ولا محدث سواهم. وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين ».

المضار (١٠)، فاستحال لذلك في صفته الاكتساب.

(١٠) وذلك لأنه غني عن عباده سبحانه مطلقاً . فهو الغني وعباده الفقراء إليه . وهو النافع المضار . ويستحيل عقلاً أنه يكون في حاجة للمنافع أو يلحق به ضرر وكل ما في الكون ملكه ويقع بإرادته . كما دل الشرع على ذلك في الحديث القدسي الذي أخرجه مسلم في صحيحه والترمذي وابن ماجه عن أبي نر رضى الله عنهم . والذي فيه : « يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني . يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً . يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً » .

ببَاب

القول في ذكر طرق العلوم الضرورية

وجميع علوم الإضطرار تقع للخلق من ست طرق لا سابع لها.

فمنها العلوم الحاصلة بالمعلومات عن درك الحواس، وهي حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس، وكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة لا ريب فيه (١). ولا بد من حصول العلم بالمدرجات لكل عاقل سليم من الآفات، لأن العلم بذلك من كمال العقل، نعني بذلك أنه لا بد من كون العاقل عالماً بما يدركه وإن كان

(١) هذه الطرق الخمسة جمعها بعضهم في طريق واحد وهو الحواس الخمس، وجعل المصنف السادس هو ما يعلمه الإنسان من حال نفسه من لذة وفرح وميل ونفور، وقال إنه لا سابع لها. غير أنه جعل من ضمن السادس ما يعلم بطريق العقل كأستحالة إجتماع الضدين وأن الواحد نصف الإثنين. وما يعلم من طريق العادة مثل ما جرت العادة به من امتناع إحياء الأموات وشيب الغراب وأبيضاض القار. وما يعلم من طريق الأخبار المتواترة من العلم بوجود بلاد كالصين والهند. فالمصنف أجمل حيث كان التفصيل أفضل. فكأنما قسم الطرق إلى قسمين هما : الحس وغيره. ينظر في الطرق التي يحصل بها العلم الضروري التمهيد ٤٢/١، العدد ٨٢/١ شرح اللمع ١٤٨/١ ونقض المنطق ص ٢٨ وأما ابن الحاجب في المنتهى ص ٩ فأحسن ترتيبها وميزها بأسماء خاصة بها فجعل.

أولها : المشاهدات الباطنة : وهي ما لا يفتقر إلى العقل كالجوع والعطش، وهذا القسم تدركه البهائم أيضاً.

ثانيها : الأوليات : وهو ما يحصل بمجرد العقل كعلم الإنسان بوجوده وأن الإثنين أكثر من الواحد.

ثالثها : المحسوسات : وهي ما تحصل بالحس ككون النار حارة والثلج أبيض وبارد.

رابعها : التجريبيات : وهي ما يحصل بالعادة كإسكار الخمر، وكون السقمونيا مسهلة.

خامسها : المتواترات : وهي ما يحصل بالأخبار المتواترة عن محسوس كوجود واشنطن والقاهرة ويرى الكعبي أن المتواترات تفيد العلم النظري. وقال بعضهم إن التجريبيات لاتفيد العلم إلا فيما شوهه.

وأن الحس أيضاً يغلط كروية الشمس بقدر رغيغ الخبز. وأما الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب فقد ذكر أن هذه أشهر ما يفيد العلم الضروري وليس كلها وقال : إن القضايا الحسية والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات. أنظر بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٩٦/١ وانظر المواقف للإيجي ص ٢٨.

يعلم ذلك من ليس بكامل العقل على ما نبينه من بعد في الإخبار عن ماهية العقل.

والإدراك جنس يوجد بجزء واحد من الحاسة. فالمدرك من الحي ما قام به الإدراك من جملة، والإدراك صفته، واللمس والذوق والشم معاسات يوجد الإدراك ببعض الحواس عندها، وهو جنس يخالفها. والمدركات شيء غيرها^(٢)، وقد تكون أجساماً وتكون أعراضاً، وإدراك كل شيء غير الإدراك لغيره وخلافه سواء كان غيره مثله أو ضده وخلافه، أو خلافه وليس بضده، ولذلك يدرك الشيء من لا يدرك مثله ولا ضده ولا خلافه، وهو في هذا الباب جار مجرى العلوم التي يجب اختلافها متى تغايرت معلوماتها، والمختلف من جميع العلوم والإدراكات غير متضاد، وليس من الإدراكات عند أهل الحق ما يحتاج إلى بُنية^(٣) مخصوصة وبه. وإنما لا يوجد النوم بكل حاسة من هذه الحواس إلا إدراك جنس أو أجناس مخصوصة، لإجراء الله العادة بذلك. ولو خلق إدراك جميع المدركات في حاسة واحدة في وقت واحد لكان ذلك صحيحاً جائزاً / ولو بعث نبياً يخرق هذه العادات لكان ذلك علماً من أعلامه. والحواس على التحقيق أربعة، وهي : حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق. وجميع جوارح الإنسان الحية حاسة اللمس، لأنه يدرك بها الحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة، وليس لإدراك ذلك حاسة مخصوصة، وإنما خصت اليد بالوصف بأنها حاسة

(٢) بين إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٥٧ - ١٧١ الفارق بين المحسوسات والمدركات. فالحواس اتصالات وليست هي نفس الإدراكات بدليل أن الإنسان يقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه وذقته فلم أجد طعمه. وقال قد يعبر بالشم واللمس والذوق عن الإدراكات تجزئاً. والجمهور من أهل السنة أن الإدراك في قوله تعالى ﴿ لا تحركه الأبصار ﴾ له معنى يزيد عن مجرد النظر والرؤية فهو بمعنى الرؤية المقيدة بالإحاطة. ولذا ذكر إمام الحرمين في الإرشاد هذا البحث مقدمة لمسألة رؤية الله يوم القيامة التي ينفيها المعتزلة.

(٣) هذه الكلمة تعذرت قراءتها لكونها غير منقوطة ولم تفهم من السياق، ولكن وضحت من الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٥٨ وما بعدها حيث كررها في هذا البحث عدة مرات في ص ١٥٨ وما بعدها.

اللمس، لأن اللمس إنما يقع بها غالباً دون غيرها من الجوارح وإن كانت موضعاً للإدراك، وجميع المدركات لنا إنما هي الأجسام والألوان والأكوان على اختلافها، والكلام والأصوات على اختلافها، والروائح والطعوم على اختلافها، والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة والإعتماد. هذه جملة أجناس المدركات. وقد شرحنا هذه الجمل في الكلام في أصول الديانات بما فيه كفاية لتأمله إن شاء الله.

وإنما وجب القضاء على أن العلم بجميع المدركات ضروري للزومه - مع اختلافه (٤) - للنفس على وجه لا يمكن دفعه عنها، على حد ما بيناه من قبل.

فصل

وأما الطريق السادس من طرق الضرورات فهو العلم المبتدأ في النفس من غير درك حاسة من هذه الحواس، وذلك نحو علم العالم بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والميل والنفور والإرادة والأغراض والقوة والضعف، وغير ذلك مما يعلمه الحي إذا وجد به.

ونحو العلم باستحالة اجتماع الضدين (٥)، وكون الجسم في مكانين معاً، وأن المعلوم لا ينفك من عدم أو وجود. ونعني بذلك أنه لا ينفك من أن

(٤) بالرغم من أن إمام الحرمين في البرهان قرر أن العلوم التصورية والتصديقية كلها ضرورية فقد بين أن العلم الحاصل بها ليس كله في درجة واحدة من القوة، بل جعله عشر درجات جعل أعلاها : علم الإنسان بنفسه وما يجده من ألم ولذة ثم ما يجده بعقله باستحالة المستحيلات، ثم العلم بالحواس وبعضهم يرى أن المحسوسات في درجة واحدة، وبعضهم قدم السمع والبصر. ومن هؤلاء من سوى بين السمع والبصر ومنهم من قدم البصر على السمع. وابن قتيبة قدم السمع على البصر لتقديم الله له في القرآن وقدم الأشعري ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل. وآخرون عكسوا . ثم بعدها العلم بالأخبار المتواترة. ثم العلم بالحرف والصناعات. ثم العلم الحادث بالقرائن كخجل الخجل، ثم ذكر باقي المراتب وهي عند الجمهور من العلم النظري. انظر البرهان ١/١٣١.

(٥) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعقل .

يكون شيئاً موجوداً أو ما ليس بشيء. وأن الموجود لا ينفك من أن يكون وجوده عن أول أو لا عن أول، وأن كل موجودين فلا بد من أن يكونا مثلين أو مختلفين، وأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن تكون مجتمعة أو متفرقة. وأن الخبرين المتضاد مخبرهما لا بد أن يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، والعلم بأن تصرف من نراه من العباد مقدور ومراد له على صفة تصرفنا / المقدور لنا.

ص ١٠

ونحو حصول العلم بما جرت العادة ^(٦) بحصوله لامحالة، من نحو العلم بحصول الشبع والري والإسكان عند تناول الطعام والشراب، وحصول الإحتراق عند مجاورة النار، والألم عند الضرب، وأن ما يرى ويوجد من الدور والقصور، وضروب الأشكال والصور من المصنوعات لا يحصل مخترعاً في وقتنا والعادة بحالها إلا عند مماسة العباد له وحركاتهم واعتماداتهم، ونحو العلوم الحاصلة لهم بامتناع ما جرت العادة بامتناعه من إحياء الأموات وقلب الجماد حيواناً ودجلة ذهباً وشيب الغراب وابيضاض القار، وأمثال ذلك من علوم العادات، ونحو العلم بشجاعة الشجاع وجبن الجبان وبر البار وعقوق العاق والتحية والاستهزاء وإلطاط ^(٧) الملط وإلحاح الملح وخجل الخجل ووجل الوجل، وقصد القاصد إلى من يقصده ويخاطبه، وما يريده أحياناً بكلامه، وإرادة المعرض في كلامه، والرامز المشين بجوارحه.

والعلم بما تواترت عنه الأخبار ^(٨) من دعوة الرسل وشرائعهم

(٦) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعادة.

(٧) المراد بإلطاط الملط : أصل الكلمة لبط ومصدرها لبطاً وإلطاطاً. وألط معناها اشتد في الخصومة والرجل الألف : البين اللط . وتأتى بمعنى ألط الخبر إذا كتبه وألط الباب أغلقه. وألط الغريم : منعه حقه. ولطط وألط الحق إذا جحده . ولها معان أخرى : أنظر الصحاح للجوهري ١١٥٦/٣ وترتيب القاموس المحيط للزواوي ١٤٥/٤.

وفي شرح اللمع ضبطها إلطاظ الملط، وهو خطأ، لأن الإلطاظ معناه الإلحاح كما في مختار الصحاح ص ٥٩٩ . وهو قد ذكره بعدها فيكون تكراراً.

(٨) بدأ بالتمثيل للعلم الضروري الحاصل بالأخبار المتواترة.

وتحذيرهم لقومهم، وغير ذلك من الممالك والدول والوقائع والسير، والعلم الحاصل بالصين وخراسان وغيرهما ما قَرَبَ وَبَعُدَ من الأقاليم والأمصار.

فصل

وجميع هذه العلوم المبتدأة في النفس بالمعلومات من غير إدراك لها على ضربين :

فضرب منها يحصل مبتدأ في النفس، لا عند سبب يشاهد أو يسمع، نحو علم العالم بوجود نفسه، وما يجده فيها من تعاقب الصفات التي ذكرها من الصحة والسقم والغم والفرح والقوة والضعف، إلى غير ذلك. ونحو العلم بموجب العادات من وجوب مايجب فيها وامتناع ما يمتنع، ونحو العلم بأن الحي لا يكون ميتاً والموجود لا يكون معدوماً، وأن العشرة أكثر من الخمسة، إلى أمثال ذلك مما يطول تتبعه.

فصل

والضرب الآخر لا يبتدىء في النفس بجري العادة إلا عند سبب يشاهد أو يسمع نحو، العلم بالبر والعقوق، والخجل والوجل، والشجاعة والجبن، وما يقصد القاصد بخطابه/ والعلم بمخبر الأخبار المتواترة لأن الله تعالى قد ص ١١ أجرى العادة بأن لا يفعل العلم بشيء من ذلك دون سماع الخبر، ومشاهدة الأحوال والأمارات من الرموز والإشارات، والكر والفر، والصفرة والحمرة، واضطراب الشكل والجوارح واللفظ، وغير ذلك مما يعلمه العالم من حال غيره عند مشاهدة أحوال ظاهرة عليه، وهذه الأحوال والأسباب لاحت لها ولا صفة مخصوصة تُحصر وتنعت بلفظ أو خط، وإنما يحدث العلم بمشاهدتها عند المشاهدة، وقد تختلف وتزيد وتنقص، وإنما يختص بالعلم بمخبر هذه الأخبار والأحوال التي ذكرناها العاقل السليم من الآفات دون البهائم والأطفال والمنتقصين. وقد يعلم كثيراً من مقاصد المشير والمخاطب من له

ضرب من التمييز من الأطفال والمنتقصين.

فصل

وجميع هذه الأسباب التي تحصل العلوم عند مشاهدتها وسماعها
على ضربين :

فضرب منها ، من مقدورات الله سبحانه غير كسب للعباد ولا من
مقدوراتهم، نحو صفرة الوجل وحمرة الخجل، وتغير الألوان واضطراب
الأشكال، وذلك غير مقدور للعباد وما جرى مجراه.

والضرب الآخر، من خلق الله تعالى وكسب العباد، نحو الأخبار
المتواترة، والكر والفر والإقتضاء والدفع، وما جرى مجرى ذلك من مقدورات
الخلق، وجميع هذه الأحوال التي يضطر عند العلم بها إلى العلم بأحوال
أصحابها ليست أدلة على العلم بما يضطر إليه ولا موجبة له ولا مولدة له،
وإنما يخترع العلم عندها اختراعاً^(٩).

وليس من علوم الضرورة المبتدأة في النفس العلم بحسن حسن وقبح
قبيح، ووجوب فعل أو إباحته أو حظره، بل ذلك معلوم بقضية السمع دون
العقل، على ما نبينه من بعد^(١٠)، ولا العلم بالصنائع الحاصل عند التعلم
والممارسة، بل ذلك حاصل باكتساب، وعلى قدر القرائح والأذهان والحرص
والإعراض، ولذلك يتفاضل في العلم بذلك العقلاء ، ويضعف العلم ويقوى

(٩) يرى المصنف أن الأحوال لا توجب العلم وليست تفيده بالضرورة ولا تولده، بل هي من فعل الله عز
وجل، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته. وليس الدليل مكتسباً لهذا الفعل حتى
يضاف إليه. وأهل السنة على أنه فعل الله عز وجل وخلقه. والمعتزلة في هذا على مذاهب شتى
بعضهم ينكر على بعض. وما ذهب إليه عبد الجبار بن أحمد وعليه جمهورهم بينه بقوله : والذي
عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده فهو فعل العبد ، وينظر في
ذلك المحيط بالتكليف ص ١٨٠ والفصل لابن حزم ٥/٥٩ وأصول الدين للبغدادى ص ١٣٩
وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٨٩.

(١٠) عند أهل السنة الأحكام الشرعية تثبت بأدلة شرعية، وهي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها.
ولا تثبت بالعقل، كما ذهب لذلك المعتزلة بناء على معتقدهم بالحسن والقبح العقليين.

وتختلف أحوال حصوله بحسب ما ذكرناه من أسباب اكتسابه (١١).

(١١) تفاوت درجات العلم قوة وضعفاً مسألة هامة. والقول بالتفاوت هو أصح الروايتين عن أحمد رحمه الله، وبه قال أكثر الحنابلة فالعلم الحاصل بأن الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم الحاصل بالخبر المتواتر. والحنابلة يلحقونه بالإيمان الحاصل في القلب، فإنه يقبل الزيادة والنقص. وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦/١ فقد قال : من أحاط بحقيقة العلم واعتقد أن العلوم كلها ضرورية لم يتخيل فيها تقديماً ولا تأخيراً، ويرى أن التفاوت في الطرق من جهة تعرضها للزلل وقال بعدم التفاوت فخر الدين الرازي في تفسيره. وأما الصيرفي وأكثر الشافعية على التفاوت كما في البحر المحيط ٥٥/١ وينظر شرح الكوكب المنير ٦/١.

بَاب

الإخبار عن ماهية العقل ^(١) وكماله وحقيقته

اختلف الناس فيه فقال قائلون ، « هو قوة يُفصل بها بين حقائق المعلومات ».

وقال آخرون ، مادة وطبيعة.

وقال قوهم ، جوهر بسيط.

وقال الجمهور من المتكلمين ، هو العلوم الضرورية.

والذي نختار أنه « بعض العلوم الضرورية » ^(٢) التي سنذكرها.

والذي يدل على أنه لايجوز أن يكون جوهرأ من الجواهر، لأن ^(٣)

(١) ذهب الفزالي في المستقصى : ص ٣٣ أن الطمع في حد العقل بحد واحد هوس لأنه يطلق بالإشتراك على عدة معاني. والذي يليق بالأصولي أن يحد العقل الذي هو مناط التكليف. وأرى أن حد الباقلاني مناسب. وكذلك الحد الأول الذي ذكره الباقلاني وهو : « قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات » وأما من حده بأنه جوهر أو مادة، وهو قول بعض الفلاسفة. فقد أبطلها الباقلاني وغيره. وينظر في ذلك المسودة ص ٥٥٨ وشرح اللمع ١٥١/١ والمواقف ص ١٤٦ وبعضهم قسم العقل إلى غريزي، وهو الذي عليه مدار التكليف. ومكتسب، وهو الذي يؤدي إلى قوة النظر. وبعضهم لا يرى أن المكتسب عقلاً لأنه نتيجة للغريزي.

(٢) تابع المصنف على هذا التعريف جماعة منهم أبو يعلى في العدة : ٨٧/١ وأبو الخطاب في التمهيد : ٤٥/١. ونسبه في شرح الكوكب المنير : ٨٢/١ للحنابلة وابن الصباغ وسليم الرازي من الشافعية.

وذهب جماعة إلى أنه « غريزة يحصل بها درك العلوم » منهم الإمام أحمد والحاتر المحاسبي، ومال إليه إمام الحرمين في البرهان : ١١٢/١. وبه قال الطوفي في شرح مختصر الروضة : ١٧٢/١ ونسبه في المواقف لفخر الدين الرازي.

وذهب أبو الحسن التميمي من الحنابلة إلى أنه نور كالعلم ليس بصورة ولا جسم ولا جوهر. وقد عرفه الشافعي بأنه « آلة التمييز والإدراك » علي ما في شرح الكوكب المنير : ٧٩/١ وأما إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٢) فقد طور حد الباقلاني فقال هو : « علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز جائزات » وقال في الإرشاد ص ٣٧ بمثله.

(٣) في المخطوطة (أن).

الدليل قد دلّ على أنها كلها من جنس واحد، فلو كان العقل جوهرًا لكان من جنس العاقل، ولا يستغني العاقل بوجود نفسه ولكان في كونه عاقلًا ما يُغنيه عن وجود مثله وما هو من جنسه، وقد ثبت أنه ليس بعاقل بنفسه. فمحال كونه عاقلًا بجوهر من جنسه.

ويدل على فساد ذلك أنه لو كان جوهرًا لصح قيامه بداية وجوده لا بعاقل، ولصح أن يحيا ويعقل ويفعل ويكف، لأن ذلك أجمع مما يصح ويجوز على الجواهر، وفي فساد ذلك أجمع دليل على أنه ليس بجوهر، فيجب لذلك أن يكون عرضاً، ومحال أن يكون عرضاً غير سائر العلوم، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح وجود سائر العلوم مع عدمه حتى يكون العالم بدقائق الأمور غير عاقل، أو وجوده مع عدم سائر العلوم حتى يكون الكامل العقل غير عالم بنفسه ولا بالمدركات ولا بشيء من الضرورات، إذ لا دليل يوجب تضمن أحدهما للآخر، وذلك نهاية الإحالة.

ولأنه لو كان غير سائر العلوم لكان لا يخلو أن يكون مثلها أو ضدها وخلافها، أو خلافها وليس بضدٍ لها، فمحال كونه مثلاً لها، لأنها مختلفة، والشيء لا يشبه أشياء مختلفة. ولأنه لو كان مثلها لاستغنى بها عن وجوده، ولوجب أن يكون عقلاً، ويستحيل أن يكون ضدها وخلافها، لأن ذلك يوجب استحالة اجتماعها. وذلك باطل باتفاق، ومجال كونه خلافاً، وليس بضدٍ لها، لأنه لو كان ذلك كذلك لجاز وجود كل واحد منهما مع ضد صاحبه وجود أحدهما مع ضد الآخر حتى يكون العقل موجوداً مع الجهل بالضرورات والمشاهدات، أو يوجد العلم بالضرورات، وبكل ضرب من العلوم والدقائق مع / ضد العقل من الخبال والإختلال، وذلك معلوم فساد به بأول في العقل، ص ١٣ فثبت أنه لا يجوز أن يكون جنساً مخالفاً لسائر العلوم، ووجب أن يكون هو العلوم كلها أو بعضها، ومحال أن يكون هو كل العلوم ضروريها وكسبيها، لأن العاقل يكون عاقلًا كاملاً مع عدم جميع العلوم النظرية، ولا يجوز أن

يكون هو كل العلوم الضرورية، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فقد العلم بالمدرجات لعدم إدراكه لها غير عاقل ولا مكلف.

ويستحيل أيضاً أن يكون هو علم العالم بوجود نفسه وما يجده فيها من الألم واللذة والصحة وأمثال ذلك لأن هذا يوجب كون الأطفال والبهائم والمجانين عقلاء لعلمهم بوجود أنفسهم وما يوجد فيها من هذه الأمور، وذلك باطل، فيجب أن يكون هو بعض العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء، نحو : العلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود، وأن الموجود لا ينفك عن أن يكون عن أول أو لا عن أول، وأن الإثنين أكثر من الواحد، والعلم بموجب العادات التي تختص بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وما جرى مجرى ذلك مما يختص بالعقلاء بالعلم به دون غيرهم. فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلاً مكلفاً^(٤).

فصل

ولا يصح على التحقيق أن يكون عقلٌ أكمل من عقل وأوفر وأرجح من عقل، لما بيناه من ماهية العقل^(٥). وإنما يقال إن أحد العاقلين أكمل عقلاً

(٤) ختم المصنف - رحمه الله - بحث حقيقة العقل ببيان العقل الذي حده، وهو العقل الذي يناط به التكليف.

(٥) ذهب جمهور الحنابلة إلى أنه يكون عقل أكمل من عقل، ويعرف ذلك بكمال أفعال الشخص ونقصها وهو مشاهد. وكذلك أجمع العقلاء على صحة قول القائل : فلان أعقل من فلان أو أكمل عقلاً، واستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري المتفق عليه والذي فيه : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحظيم من إحداكن ».

أما القول بعدم التفاوت فقد نقله ابن النجار ٨٦/١ عن الأشاعرة والمعتزلة وابن عقيل من الحنابلة وحجتهم أن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم . ولو تفاوتت العقول لم تكن كذلك. وذهب الماوردي على ما في شرح الكوكب وكذلك الطوفي للجمع بين القولين. فقالا العقل الغريزي الطبيعي الذي هو بعض العلوم الضرورية لا يتفاوت، وهو الذي عليه مدار التكليف.

أما التجريبي المستفاد من التجارب حيث يكتسبه الإنسان بالتجارب. فهو الذي يتفاوت. وبالتالي جعل الخلاف ليس متوارداً على محل واحد والله أعلم وينظر أرباب الدنيا والدين للماوردي ص ٢ وما =

وأوفر وأرجح من الآخر على معنى أنه أكثر استعمالاً لعقله، وأشد تيقظاً
وبحثاً واستنباطاً وتجرباً، وهذه جملة من الأخبار عن ماهية العقل وحقيقته
مقنعة إن شاء الله.

بَاب

القول في حد الحد

إن قل قائل ، ما حد الحد (١) ؟

قيل له ، « هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه ، فلا يدخل فيه ما ليس منه ، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه » (٢) فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يُضرب للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه.

وإطلاق اسم الحد مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي (٣)، وبين الحد الهندسي الصناعي كحد الدار والبستان - وهي العلامات الموضوعية/ صا للفصل بين الملكين، والحد الشرعي الموضوع للعقوبة والردع كحد القاتل والسارق والزاني، فأصله مأخوذ من المنع من تسمية البواب حداً لمنعه الداخل والخارج، ومن إحداث المعتدة الذي هو امتناعها عن الزينة وما يجب

(١) أشار المصنف في آخر الباب لمعنى الحد لغة وهو المنع ووجه تسمية أشياء بالحد على سبيل الإشتراك اللفظي وينظر في معناه اللغوي القاموس المحيط ٢٩٦/١ تاج العروس ٢٣١/٢ مختار الصحاح ص ١٢٦ المصباح المنير ١٢٥/١.

(٢) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١) أن الباقلاني انفرد عن جمهور الأشاعرة ببناء حد الحد على أنه قول الواصف، ولذا عرفه بأنه « القول المفسر لاسم المحدود ... » وذكر معظم المحققين من الأشاعرة أن حد الشيء راجع إلى صفة المحدود وليس إلى قول الحاد. ثم تركه من غير حد ولم يحده أيضاً في البرهان والإرشاد. ولكن الذي وجدته أن معظم الأشاعرة بعد الباقلاني وافقوا الباقلاني.

وذهب معظم الفلاسفة إلى أن الحد هو : « الجواب الصحيح في سؤال ما هو ؟ إذا أحاط بالمسؤول عنه » . وتعريف الحد على من جعله صفة المحدود هو « الوصف المحيط بموصوفه » . وبعضهم جعل الحد والحقيقة شيء واحد، ولذا قال الغزالي : « حد الشيء ذاته » . وبعضهم يفرق بينهما حيث قد يحد الشيء بذكر حقيقته . وقد يحده بما يميزه عن غيره على وجه يجمع ويمنع ينظر في حد الحد. شرح اللمع ١٤٥/١ ، والعدة ٧٤/١ ، والتمهيد ٣٤/١ ، وشرح الكوكب المنير ٨٩/١.

(٣) حقيقة الحد عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء واحدة من حيث يطلب به تمييز المحدود عن غيره. ولذا قال المصنف - رحمه الله - هذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي. ويطلق بالإشتراك على معاني أخرى تختلف حقيقتها عن ما يريده بتعريفه وإن كانت كلها تشترك في معنى « المنع ».

على المعتدة اجتنابه.

فصل

وقد قال السابقون إلى الكلام فيه : إن الزيادة في الحد نقصان من المحدود، وإن النقصان منه زيادة فيه (٤).

فصل

فأما الزيادة فيه عندنا فعلى ضربين :

منها نقصان، ومنها غير نقصان.

فأما التي هي نقصان، فنحو قول الفقيه : « حد الواجب إنه صلاة في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . وذلك يوجب خروج كل ما ليس بصلاة عن كونه واجباً، فعادت بالنقصان (٥).

وأما التي ليست بنقصان، فهي اللازمة لكل من له الحد، نحو قول القائل : حد الواجب : إنه عرض في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . لأن كل واجب فإنه عرض من الأعراض (٦).

وأما النقصان منه فإنه أبدأ (٧) زيادة فيه، نحو قول القائل : « حد الواجب إنه ما كان في فعله ثواب » بحذف القول « وفي تركه عقاب » . لأن

(٤) نقل الزركشي في البحر المحيط ١٠٨/١ الاتفاق على أن النقصان من الحد زيادة في المحدود . ولكن وقع الخلاف في كون الزيادة في الحد نقص في المحدود أم لا ؟ والتفصيل الذي ذهب إليه المصنف جيد، تابعه عليه على ما في البحر المحيط تلميذه القاضي عبد الوهاب المالكي وينظر في هذا التمهيد ٢٥/١ والعدة ٧٥/١ وشرح اللمع ١٤٦/١.

(٥) والمقصود بالزيادة في هذا الحد هي كلمة « صلاة » والمراد بالنقصان أن التعريف أصبح غير جامع لجميع أفراد المعرف فخرج الواجبات الأخرى غير الصلاة.

(٦) الزيادة في لفظ هذا الحد كلمة « عرض » ولكن زيادتها لم تعد على المحدود بالنقصان لأن كلمة عرض لازمة للواجب فلم تكن أخص منه حتى تعود بالنقصان . ولهذا وجودها وعدمها سواء.

(٧) هذه الكلمة لم تكن مقرونة في المخطوطة ولكن نظراً لأن أبا يعلى في العدة اعتمد على التقريب، بل غالباً ينقل عبارته حرفياً أصلحتها منه.

ذلك يدخل النفل في الواجب، لأنه مما عليه ثواب، ولهذا بسطُ وأمثال، وفيما
أومأنا إليه كفاية في هذا الباب.

بَاب

القول فى معنى الدليل وحقيقته

فإن قال قائل ، فما معنى الدليل وفائدة وصفه بذلك ؟

قيل له ، معناه « إنه كل أمرٍ صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يُعلم باضطرار »^(١)، وسواء كان موجوداً أو معدوماً أو قديماً أو حادثاً، أو مما قصد فاعله إن كان مفعولاً إلى الاستدلال به على ما هو دليل عليه، أو لم يقصد ذلك^(٢)، لأننا قد نستدل بعدم ظهور الآيات على مدعي

(١) لم يبين المصنف - رحمه الله - الدليل لغة. وهو في اللغة ما يستدل به، والمرشد، والكاشف، والهادي. وحده إمام الحرمين في تلخيص التقريب بنفس حد الباقلاني هنا. ومعظم الأصوليين يحونونه بأنه : « ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري » واخترت هذا الحد. لأن كلمة « ما يمكن » تقيد أن المعتبر التوصل بالقوة لأنه دليل ولو لم ينظر فيه. وخرج بصحيح النظر فاسدة وخرج بالمطلوب الخبري التصور. ويدخل بالمطلوب الخبري ما يفيد القطع والظن. وهو ما يذهب إليه جمهور الفقهاء. وأما معظم المتكلمين فيستعملونه فيما يوجب القطع كالأدلة العقلية ونص الكتاب والخبر المتواتر والإجماع. وأما ما يوجب الظن فلا يسمى دليلاً عندهم، بل يسمونه أمانة وهو كخبر الواحد والقياس. ولذا يحونونه بأنه : « ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبري » لتخرج الأمانة - وقال فخر الدين الرازي بقول المتكلمين.

وما ذهب إليه الفقهاء هو الصواب كما بين ذلك أبو يعلى وأبو الخطاب لما يلي :

- ١- لأن حقيقة الدليل في اللغة هو المرشد، ويكون الإرشاد بالقطع وبالظن.
- ٢- العرب لا تفرق بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل.
- ٣- تعبدنا الله جل شانه بالعلم وبالظن، بل الأحكام الثابتة بالظن في الفروع أكثر وقد يعذر المتكلمون فيما ذهبوا إليه، لأن معظم مسائل أصول الدين لا تثبت إلا بأدلة قطعية، فكل حده بما يناسب علمه، والله أعلم.

وينظر في حده : بيان مختصر ابن الحاجب ٢٤/١ وشرح اللمع ١٥٥/١ وشرح الكوكب المنير ٥٢/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٦١/١ والتقريب والتحبير ٥٠/١ وتلخيص التقريب لوجه ٣ والعدة ١٣١/١ والمحصول ١٠٦/١/١ والميزان ص ٦٩.

(٢) ذكر الباقلاني أن الدليل يعتبر دليلاً سواء كان قديماً ليس محدثاً كالقرآن . أو محدثاً كاقوال رسول الله ﷺ . وسواء كان موجوداً كالأية والحديث والإجماع أو معدوماً كدلالة عدم وجود النص على براءة الذمة وعدم الوجوب . وسواء استدل به بالفعل أم لم يستدل به، فهو دليل، لوجود قوة الدلالة فيه.

الرسالة على العلم بكذبه، ونستدل بعدم أدلة العقل (٢) والسمع على إثبات الحكم الشرعي على براءة الذمة منه وبقائه على حكم العقل، وبعدم الأدلة على أن ليس لما عقلناه من الأجناس من الصفات أكثر مما علمناه لها، على أنه لصفة لها أكثر من ذلك، في أمثال هذا مما يطول تتبعه (٤)، فثبت بذلك إنه ليس من حق المستدل به أن يكون موجوداً، وإذا لم يكن ذلك من حقه/ لم ص ١٥ يكن من حقه أن يكون حادثاً وأن يكون له محدثاً، وأن يكون قاصداً بإحداثه إلى الاستدلال به، لأن هذا أجمع مبني على وجوب وجوده. فإذا بطل هذا الأصل بطل توابعه، وفسد مايقوله القدرية في هذا الباب من وجوب حدوث كلام الله تعالى، لكونه دليلاً على أحكام دينه (٥).

والدليل على أن ماوصفناه هو معنى وصفه بأنه دليل إطباق أهل اللغة على تسمية كل أمرٍ صَحَّ أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما هو دليل عليه من غير قصر التسمية على بعض ذلك دون بعض، وهذا من علامات الأسماء الحقيقية نعني جريانها واطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم (٦). وتسمية الرجل دليلاً إنما جرت عليه مجازاً

(٢) قول المصنف : « ونستدل بعدم أدلة العقل » يلزم منه إثبات الأحكام الشرعية بالعقل، وأنه يجوز الانتقال من براءة الذمة بدليل عقلي وهذا يتنافى مع أصول الأشاعرة، إنما هذا مذهب خصومه المعتزلة. ولذا يبدو لي أن سلامة العبارة بحذف كلمة «العقل».

(٤) جميع الأمثلة التي ذكرها المصنف هي من الاستدلال بالعدم. وقد ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة ٢ أنه متفق عليه، ونسب القول بعدم الاستدلال بالعدم لبعض الجهلة ولأجل ذلك كما يبدو - شدد المصنف بكثرة التمثيل على جوازه.

(٥) ذهب المعتزلة إلى أن كلام الله مخلوق حادث متمسكين ببعض النصوص من القرآن والسنة وبعض الأدلة العقلية ولذا قالوا بأن أفعال العباد حادثة فيلزم أن تكون الأدلة عليها حادثة لكي يثبتوا أن كلام الله - سبحانه - حادث. وفي كلام المصنف إبطال لمذهبهم. لأنه يجوز أن يكون الدليل موجوداً والمستدل والقصد إلى الاستدلال غير موجودين.

(٦) ذكر جمع من علماء اللغة أن من علامات الحقيقة اطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم كقول الشخص عالم إذا أراد بها نو علم كان صادقاً على كل ذي علم، سواء كان الخالق أو المخلوق. وأما المجاز فلا يضطرده فقله (واسأل القرية) مراداً به أهل القرية لايصح استعماله في جمادات أخرى ويراد به أهلها، فلا يقال واسأل البساط. وبهذا قال الفزالي في المستقصى =

واتساعاً^(٧)، وعلى معنى أنه دال للركب بقوله ومشيه وإشارته، فسمي باسم فعله وما كان منه، وعلى سبيل قولهم رجل عدل إذا تكرر ذلك منه، والعدل في الحقيقة فعله، وهو عادل ليس بعدل، وقولهم دال مشتق من دل يدل لامن فعل الدلالة، ولذلك قولهم عادل وجائر مأخوذ من جار وعدل لا من فعل العدل والجور.

فصل من القول فيه

اعلموا - وفقكم الله - أن الأدلة على ضربين :

فضرب منها عقلي والضرب الثاني وضعي^(٨).

فأما ما يدل بقضية العقل ووجهه هو في العقل حاصل عليه، فنحو دلالة

= ص ٢٦٨. وقد تعقبه الطوي في كتابه الطراز ٩٤/١. ونفى أن يكون هذا من الطرق التي يميز فيها بين الحقيقة والجاز.

(٧) يوجد خلاف بين أهل اللغة وغيرهم فيما يطلق عليه الدليل حقيقة. فهل يطلق على العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول وعليه سمي الدخان دليلاً على النار، والعالم دليلاً على الخالق. أو يطلق على الدال فهو فعيل بمعنى فاعل نحو عليم بمعنى عالم، وبالتالي يسمى الله تعالى دليلاً، واستأنسوا بذلك لما نقل عن الإمام أحمد أنه علم رجلاً أن يدعو فيقول : « يادليل الحيارى دلني على طريق الصادقين ». وأنكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إطلاق لفظة الدليل على الله لأنه ليس من قول الرسول ﷺ ولا الصحابة، فلا حجة فيه. ثم استدلل غيره لذلك بأن أسماء الله سبحانه لا تثبت إلا توقيفاً.

والمصنف - رحمه الله - يرى أنه حقيقة في العلامة المنصوبة، وكذلك فعل أبو يعلى في العدة ١٣٣/١. ورجح السمرقندي في الميزان أنه حقيقة في الدال مجاز في العلامة الدالة. ولكن هذا المجاز اشتهر استعماله حتى صار حقيقة عرفية. ومن المعلوم أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية الوضعية وبين الحقيقة العرفية حمل على الحقيقة العرفية لأنها أصبحت أظهر من الحقيقة اللغوية فتصبح الحقيقة اللغوية كالمهجورة، والله أعلم. ينظر في ذلك الميزان للسمرقندي ص ٧٠ وشرح الكوكب المنير ٥١/١ وهو موافق للسمرقندي وشرح اللمع ١٥٥/١، والإحكام للامدي ٩/١.

(٨) الأكثر قسموا الدليل إلى ثلاثة أقسام : عقلي وسمعي ووضعي.

وأرادوا بالعقلي ما أراده المصنف - رحمه الله - من كونه « مادل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع ».

وأطلقوا السمعي على الأدلة الشرعية القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع عند من لا يرى الظني دليلاً ولكنه أمانة وعلى الأدلة الأخرى كخبر الواحد والقياس عند من يرى أن ما =

حدوث الفعل على فاعله وكونه قادراً عليه، ودلالة كونه محكماً على كونه قاصداً عالماً وأمثال ذلك، وذلك واجب لازم لا ينقلب ولا يتغير، ولا يحتاج في كونه دليلاً إلى مواطاة وتوقيف (٩).

فأما ما يدل بطريق المواضعة على دلالاته، فنحو دلالات الألفاظ (١٠) والرموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك مما يدل بعد مواضعة أهله على دلالة، ولولا مواضعتهم لما دل، ولا يتم التواضع على دلالة شيء دون أن يكون مما يدرك، ويكون إلى العلم به طريق مراد، نحو الألفاظ والإشارات وغيرها من الأكوان وأفعال الجوارح/ فأما الضمائر وأفعال القلوب التي لا طريق إلى العلم بحصولها، فلا تتم المواطاة على دلالتها (١١).

فصل آخر من القول فيه

ويجب لامحالة اطراد الدليل وجريانه كيف تصرفت حاله في قضيته عقلاً أو تواطؤاً، لأنه إن لم يجر فسد وانتقض، ولو صح وجوده أو وجود مثله غير دال مع ثبوت العقل أو التواضع عليه لفسدت قضية نصبه، وانتقض

= يفيد الظن يسمى دليلاً.

وأطلقوا الوضعي على ما لا يدل بنفسه بل بالمواطاة، كدلالة الألفاظ على معانيها والرموز والإشارات والكتابة.

ولعل المصنف - رحمه الله - يرى إدخال الدليل السمعى تحت الوضعي باعتبار أنه ألفاظ تدل على معانيها بالوضع . ومسلك من جعل القسمة ثلاثية أولى . والله أعلم.

(٩) مراد المصنف - رحمه الله - أن الدليل العقلي لا يتصور أنه يتغير فلا يكون دليلاً. ولذا يستحيل أن يتقرر في العقول أن هناك حاجتاً غير دال على محدث. كما أنه لا يحتاج حتى يكون دليلاً إلى اصطلاح بين البشر أو أصحاب فن من الفنون. كما أنه لا يحتاج إلى توقيف بنقل عن صاحب الشرع وخالق الكون جل شأنه.

(١٠) التمثيل بدلالات الألفاظ أنها من المواضعة جائز على قول. والخلاف في المسألة مشهور هل مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحى بالمواضعة. ولعل المصنف - رحمه الله - يقصد ما استجد من ألفاظ فهو من المواضعة بلا شك.

(١١) وما في الضمائر والقلوب يعلمه الله سبحانه. ولكن قد يدل على ما فيها أمارات وعلامات ظنية. وقد يخبر الله جل شأنه من شاء من رسله عن بعض ما فيها.

طريق المواضعة على دلالاته (١٢) والمقيد من ذلك يجري بشرطه وتقييده، والمطلق منه يجري ويترد بإطلاقه. ولهذا الفصل شرح نذكره في باب منع القياس في الأسماء إن شاء الله.

فصل آخر من القول فيه

ومن حق الدليل المتعلق بمدلوله، والعلم المتعلق بمعلومه، والخبر الصدق المتعلق بمخبره أن يكون جميعه تابعاً لحصول المدلول والمخبر عنه والمعلوم، ولا يجعل شيء من ذلك علة وسبباً لحصول المدلول على ما هو عليه (١٣)، لأنه لو لم يحصل على ما هو عليه لم يصح كون الدليل دليلاً عليه، ولا صح تعلق العلم بكونه كذلك. ولا كان الخبر عن كونه كذلك صدقاً، فكيف يجعل علة حصوله على ما هو به كون الدليل دليلاً عليه، وكون العلم والخبر متعلقين به.

(١٢) كلام إمام الحرمين في التلخيص لوجه (٢) عند موضع هذا الفصل فرق بين الدليل العقلي وما دل بالمواضعة، فجعل خاصية الإطار وعدم التغيير خاصة بالعقلي بكون ما كان بالمواضعة حيث قال : « ثم اعلم أن مادل عقلاً لم يسمع انقلابه عن كونه دليلاً، فلا يتقرر في المعقول حدوث غير دال على محدث. وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضعة فيها فلا تدل ». وظاهر كلام الباقلاني هنا التعميم في مادل بالعقل وما دل بالمواضعة. والذي يبدو لي أن تفريق إمام الحرمين هو الصواب.

(١٣) لقد أبان إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه (٢) عن المقصود من هذا الفصل فقال - رحمه الله - مقصودنا من هذا الفصل التحرز عن عبارات يطلقها المتجانب عن حقائق هذا الفن، نحو قول القائل : الدليل يوجب كذا، والدلالة تقتضي مدلولها إلى غير ذلك فنتحاشى من أمثالها. وإن أطلقناها فاعلم أنه متجاوز في إطلاقها ».

فالدليل إنن لا يقتضي مدلوله ولا يوجب إيجاب العلة لمعلولها، بل يكون تعلقه بالمدلول كتعلق العلم بالمعلوم. وقال إمام الحرمين في الإرشاد « ولا يولد النظر العلم ولا يوجب إيجاب العلة لمعلولها، وزعمت المعتزلة أنه يولده، ووافقونا أن تذكر النظر لا يولد العلم وإن كان يتضمنه » فيكون ما ورد في هذا الفصل من باب إبطال مذهب المعتزلة في تولد العلم، والمسألة لها ارتباط بخلق أفعال العباد الذي تقول به المعتزلة.

**القول في الفصل بين الدليل والదال والمدلول له والمدلول عليه
والمستدل عليه والمستدل له والإستدلال والعبارة عنه
وذكر احتمال بعض هذه الأسماء لعمان مختلفة**

اعلموا - رحمكم الله - أن الدليل والدلالة والمستدل به أمرواحد ، وهو
البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة
نفسها (١٤).

فأما الدال فهو المبين لغيره بنصبه الدليل، وهو الله تعالى الناصب
لأدلة العقل والسمع، وكل من نصب لغيره دليلاً على شيء فهو دال له بما
نصبه. وقد يوصف المخبر عن الدلالة (١٥) والمنبه عليها بأنه دال مجازاً
واتساعاً وتشبيهاً له بحال ناصب الدليل.

وأما المدلول بالدلالة فهو المنصوب له الدلالة سواء استدل بها أو لم
يُستدل (١٦)، وقد يقع قولنا مدلول له على المجاز إلى ذكر الدلالة عند السؤال
عنها مجازاً وتشبيهاً بحال من نصبت له الدلالة./

ص ١٧

وأما المستدل : فإنه اسم مشترك بين الباحث الناظر المفكر الطالب

(١٤) ذهب أبو يعلى في العدة ١٢٢/١ إلى أن الدليل يسمى دلالة على طريق المجاز. ووافق الباقلاني
في كون الدليل والحجة والبرهان بمعنى واحد. ولكن السمرقندي في الميزان يرى أن الدليل أعم
من الحجة والبرهان فقال : « إسم الدليل أعم من سائر الأسماء فإنه يقع على جميع ما يعرف به
المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً أو مشروعاً » وقال عن الحجة أنها سواء أخذت من حج
بمعنى قصد، أو بمعنى غلب، أو من الحجى وهو العقل، فقد استعملها الفقهاء فيما يلزم الغير من
حيث القطع أو الظاهر. انظر الميزان ص ٧٠ وما بعدها والعدة ١٢٢/١ وشرح الكوكب ٥١/١
وبيان مختصر ابن الحاجب ٢٢/١ واللمع ص ٣ والمعتمد ١٠/١.

(١٥) قال الشيرازي في شرح اللمع ٥٦/١ . ويستعمل لفظ « الدال » في الرسول ﷺ مجازاً لأن الله
جعل إليه نصب الدليل.

(١٦) لأن المقصود بالمدلول أعم من كونه مدلولاً بالفعل، بل يسمى - أيضاً - بذلك إذا كان بالقوة.

لعلم حقيقة الأمر المنظور فيه وبين السائل عن الدلالة على المذهب والمطالب بها.

والباحث الناظر لا يتعلق نظره بغيره، والمساطة والمطالبة مفاعلة لاتصح إلا من بين اثنين. وقد يغلط المستدل تارة وقد يصيب، وكلاهما استدلال منه.

وأما المستدل - بفتح الدال - فهو المطالب بالدلالة والمسؤول عنها.

وأما المستدل له. فقد يحتمل أن يكون هو الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، ويحتمل أن يكون هو الرجل المطالب بالدلالة السائل إذا أجيب إليها.

فأما المستدل عليه فلا يجوز أن يكون إلا الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، كتحريم شرب الخمر وعلة التفاضل في البر، وأمثال ذلك.

فأما الاستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه. وقد يقع أيضاً على المساطة عن الدليل والمطالبة به. فالأول لا يتعلق بإثنين، والثاني مساطة ومفاعلة لاتصح إلا بين إثنين (١٧).

وأما العبارة عن الاستدلال فهي هذه الأصوات المسموعة (١٨)، وإنما تكون عبارة عن الاستدلال إذا وجدت من حي قاصد عالم بما يعبر عنه، ولذلك لا تكون عبارة عن ذلك إذا وجدت من نائم ومغلوب وطفل ملقن لا قصد له ولا رؤية. فيجب تنزيل هذه الأقسام على ما وصفناه، ويجب تنزيل المعلل

(١٧) كل هذه الحدود ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٢) بنفس هذا الترتيب وموافقاً لما يراه الباقلاني.

(١٨) هذا على مذهب الأشاعرة الذين ينتمى إليهم المصنف، بل هو رئيسهم في زمانه، حيث يشبتون معنى قائماً في النفس، والألفاظ والعبارات والأصوات إنما هي تدل على ما في النفس وتعبر عنه. والصواب أن كلام الله سبحانه قائم بذاته وهو بصوت وحرف. ينظر في ذلك المواقف ص ٢٩٢ لوامع الأنوار البهية ١٣٢/٨ وشرح العقيدة الطحاوية ١٨٥/٨ وما بعدها.

والمعتل والمعلول له والعلة والإعتلال والمعتل به والمعتل له والمعلل له
والتعليل^(١٩) على نحو ما رتبناه في الدليل والادال وما بعدهما من الأقسام.

(١٩) المعتل والمعتل سواء وهو المحتج بالعلة، وقيل المعتل : هو الناصب للعلة، والمعلول له هو الذي
نصبت له الدلالة. والعلة هي الدليل، والإعتلال والتعليل بمعنى واحد وهو ذكر العلة والمعتل به
هو العلة، والمعتل له هو الحكم، وينظر في ذلك العدة لأبي يعلى ١٧٦/١.

باب القول في حقيقة النظر ومعناه

إن قال قائل ، ما حقيقة النظر ؟

قليل له ، إن مطلق اسم النظر يحتمل أن يراد به رؤية البصر والانتظار والتوقع والرحمة والتعطف والإعتبار والتأمل.

فأما النظر المطلوب به معرفة الحق والباطل، والفصل بينهما، ومعرفة الصالح، وما لا تكليف على العبد في النظر فيه فهو « فكرة القلب ونظره وتأمله المطلوب به علم هذه الأمور أو غلبة الظن لبعضها » (١) وقد يصيب فيه الناظر ويخطئ، وكلاهما نظر منه . وقد /

ص ١٨

وقد لا يصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه، أو نظر في شبهة ليست بدليل.

(١) نقل هذا الحد إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٣) منسوبا للباقلاني مع تصرف في الفاظه، ونقله الإيجي في المواقف ص ٢١، والأمدي في الإحكام : ١٠/١. وبعضهم ذكره بدون نسبته للباقلاني كإمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٥، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٥، وابن الحاجب في المنتهى ص ٤، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٥٧/١. وقد أورد الإيجي عليه أربعة اعتراضات وأجاب عنها. وتوافق أبو اسحاق الشيرازي وأبو يعلى وأبو الخطاب في حده بآته : « الفكر في حال المنظور فيه ». وأما الرازي في أصول الدين ص ٢١ فحده بآته : « ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن ». وحده في المحصول بمثل ما حده أبو الحسين في المعتمد، وهو قريب من حده في كتابه « أصول الدين ». وعرفه شيخنا الشنقيطي في أدب البحث والمناظرة ص ١٠ بآته « الفكر المؤدي إلى علم أو ظن ». وانظر في حده العدة ١٨٤/١ وشرح اللع للشيرازي ١٥٢/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٥٩/١.

القول في أن النظر الذي وصفناه لا يولد العلم

وإن كان صحيحاً ولا الجهل ولا الشك إذا كان فاسداً

واعلموا - رحمكم الله - أننا قد بينا في أصول الديانات واضح الأدلة على إبطال التولد في أفعال الله تعالى وأفعال خلقه وفساد ما تدين به القدرية في ذلك ^(٢)، وإذا ثبت هذا استحال أن يكون النظر مولداً للعلم، ووجب أن يكون العلم الحاصل بعده مبتدأً بقدرة تخصه وتتناوله غير القدرة على النظر الذي تتضمنه.

ولا شبهة لهم في إيجاب كونه مولداً للعلم، لأن ^(٣) وجوب حصول العلم لا محالة بعد إتمامه واستكمالته، وأنه لو لم يولد العلم لجاز أن يوجد ولا يولده مع البقاء وسلامة الحال، ولصح أن يقع بعده الجهل والشك بدلاً من العلم.

وهذا باطل، لأنه قد يجب وجود الشيء مع الشيء أو بعده من جهة تضمنه له، لا لكونه مولداً له.

يدل على ذلك وجوب وجود الكون عند وجود الجوهر لتضمنه لوجوده لالكونه مولداً له، ووجوب وجود العلم بالمراد عند القصد إليه والإثبات له بعينه لا لكون القصد مولداً للعلم، ونحو وجوب وجود العلم بالمدرک عند إدراكه، وإن لم يكن الإدراك مولداً له، ولكنه طريق إليه في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

ومما يدل على فساد هذه الشبهة أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب

(٢) ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد في أفعال الله عز وجل، وأفعال العباد سبقت الإشارة إليه في الحواشي المتقدمة. ومحل استقصاء النظر فيه كتب العقائد. ينظر في ذلك : المواقف للإبحي ص ٢١٦ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار بن أحمد ص ٢٨٨، والفصل لابن حزم : ٥٩/٥، ومنهاج السنة لابن تيمية : ٣٢١/١.

(٣) سقط من المخطوطة « نون » لأن.

أن يكون تذكر النظر مولداً للعلم بما سبق النظر فيه من حيث اتفقنا على أنه لا بد من حصول العلم عند تذكر النظر دون الجهل وغيره من الأجناس، ولما اتفقنا على فساد ذلك سقط ما استدلوا به ^(٤). وإنما لم يمكنهم أن يقولوا إن تذكر النظر مولد للعلم، لاتفاقنا على أن تذكره هو العلم به بعد الذهاب عنه، وقد يكون العلم به والذكر له ضرورة من فعل الله تعالى، فلو ولد العلم لكان المتولد عنه من فعله عز وجل، وذلك باطل عندهم. وهذا واضح في أن ما أوجبوا به توليد النظر للعلم باطل لا أصل له.

فصل /

ص ١٩

فإن قال قائل : أفترقولون إن النظر الفاسد يتضمن الجهل والشك، كما يتضمن الصحيح منه العلم ؟

قليل له ، لا ، وإنما يفعل الجاهل والشاك الجهل والشك مبتدئاً به، لا عن شيء تضمنه هو طريق له. ولو كان الفاسد من النظر، أو النظر في الشبهة طريقاً للجهل لم يقع بعده الشك والظن، ولو كان طريقاً للشك والظن لم يقع بعده الجهل، ولأنه قد ينظر العالم في الشبهة كما ينظر فيها الجاهل فلا يقع له الجهل، ولا يخرج عن العلم، وقد يقصد إلى إفساد النظر فيقع منه فاسداً كما يقع ممن لا يقصد ذلك فلا يتولد له جهل ولا شك، ولا يخرج به عن كونه عالماً بحال المنظور فيه، فثبت أن صحيح النظر في الدلالة طريق للعلم وليست فاسدة، والنظر في الشبهة طريق ^(٥) للجهل والشك والظن وغلبة الظن.

(٤) فرق المعتزلة بين تذكر النظر والنظر الواقع ابتداءً. فقالوا إن العلم الحاصل من التذكر ضروري من فعل الله، والحاصل من النظر حاصل بالتولد فهو فعل المخلوق. وأهل السنة يلزمون المعتزلة بما قالوا في التذكر. ولا يستطيع المعتزلة الرجوع عن قولهم في تذكر النظر لأنه يؤدي إلى هدم أعظم أصولهم وهو قولهم بخلق العباد لأفعالهم.

(٥) في المخطوطة (طريقنا).

باب

القول في الدلالة على صحة النظر

إن قال قائل ، ما الذي تعنون بصحة النظر ؟

قيل له ، نريد بذلك أنه متضمن للعلم بحال المنظور فيه وطريق إليه.

فإن قال ، وما الدليل على كونه طريقاً إليه ؟

قيل له ، يدل على ذلك حصول العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر فلو لم يكن طريقاً إليه لم يحصل بحصوله (١).

ويدل على صحته - أيضاً - أنه لا يخلو أن يكون صحيحاً أو فاسداً، فإن كان صحيحاً فهو ما يقول، وإن كان فاسداً لم يخل العلم بفساده من أن يكون ضرورة أو استدلالاً، فإن كان ضرورة وجب على كل مثبت له ودائن بصحته أن يكون مضطراً إلى بطلانه وفساده. وهذا بهت من راكمه، وإن كان فساداً معلوماً بنظر، فقد صح أن من النظر ما هو طريق للعلم ببعض

(١) ذكر الشيرازي في اللمع ص ٣ وفي شرحها ١٥٢/١ أن قوماً قالوا : النظر لا يفيد العلم وخطأهم فيما ذهبوا إليه، وأحال إثبات ذلك على باب القياس. والقائلون بهذا القول هم السوفسطائية النافون للحقائق والسمنية القائلون بتكافؤ الأدلة. وأما الحكماء فأنكروا إفادته للعلم في الإلهيات بون الهندسيات والقائلون يتضمن النظر العلم اختلفوا، فمنهم من قال هو ضروري كفخر الدين الرازي، وذهب قوم أنه نظري، وبه قال إمام الحرمين على ما في المواقف ص ٢٣. أما كيفية حصول العلم فعند جماعة : إن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وهو سبحانه قادر مختار. ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء الله سبحانه العادة بخلق بعضها عقيب بعض فيخلق سبحانه العلم عقيب النظر.

وأما المعتزلة فإنهم يقولون : إن العلم يحدث عندهم بالتوليد، فيقولون إن النظر فعل للعبد واقع بمباشرة، يتولد منه فعل آخر هو العلم فلا يقولون إن الله هو الخالق لهذا العلم. وذهب جماعة إلى أنه لا يكون النظر علة للعلم، ولكن تتضمن المقدمات المنتجة الصحيحة بطريق اللزوم العلم، وهذا مسلك الباقلاني وإمام الحرمين والآمدني.

وذهب آخرون إلى أن النظر يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي. وبه قال فخر الدين الرازي ينظر في كل ذلك المواقف ص ٢٣ والبحر المحيط ٤٦/١ وأصول الدين للرازي ص ٢٢ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٦.

الأمر، وهذا اعتراف بما يقول، وكل أمر لا يمكن نفيه إلا بإثباته فإثباته واجب لا محالة.

فإن قالوا ، فأنتم تعلمون صحة النظر ضرورة أم بدليل ؟ ، فإن كان بضرورة وجب أن يعلمه كل من نفى صحته، وذلك باطل. وإن كان بنظر، فماذا علمتم صحة النظر الثاني (٢) ؟ /

ص ٢٠

يقال لهم ، إنما يعلم صحة النظر بوجهين :

أحدهما : حدوث العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر، وذلك أمر يُبين لسائلنا عند مسألتنا عن دليل عين كل مسألة لنريه كيف يجب حصول العلم بها. فكل نظر حصل عنده علمٌ علمٌ أنه صحيح وطريق إليه، وكل ما ليست هذه سبيله فليس بصحيح.

والوجه الآخر : أننا نعلم صحة النظر بضرب من النظر داخل في جملة النظر، وهو النظر الذي به علمنا فساد قول من قال لا أعلم شيئاً إلا بدرك الحواس أو بالضرورة المبتدأة في النفس أو بالتقليد، ولا وجه سوى ذلك إلا النظر، وهذا ليس بنقض لما أصلناه، ومثله نقض لمذهبهم إذا استدلوا على فساد النظر بضرب من النظر.

(٢) وجه اعتراضهم على قول المصنف وغيره بأن النظر الصحيح يوجب العلم. أن العلم بذلك إما أن يعلم ضرورة، وهو باطل، لأن المنكرين لم يشعروا به، ولو كان ضرورياً لحدث لهم. أو يكون بنظر. فيسألون عن طريق معرفة صحة النظر الثاني فلا يخلو - أيضاً - من أحد أمرين إما بالضرورة أو النظر، ويتسلسل الأمر. وجواب الشيرازي في شرح اللمع ١/١٥٢ يدل على أنه ضروري. ولكن الباقلاني يرى أنه يمكن إثبات حدوث العلم بالنظر في أدلة كل مسألة على حدة أو بطريق النظر التي أظهرت فساد قول من قصر العلوم على الحواس.

فصل في وجوب النظر (٢)

فإن قال قائل ، فما الدليل على وجوب النظر مع كونه صحيحاً ، إذ ليس كل حق وصحيح واجباً ؟

قيل له ، الذي يدل على وجوبه السمع بون قضية العقل ، وقد ثبت إيجاب الله تعالى علينا معرفته وشكره ووصفه بصفاته وباعتقاد الحق واجتناب الباطل فيما اختلف فيه أهل الصلاة ، وقد ثبت أن ذلك أجمع لا يعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه ، ونفي كثير منهم له ، فوجب أن يكون طريق

(٢) هذه مسألة من مسائل علم الكلام يرتبط بها حكم النظر للتوصل للأحكام الفرعية كما أشار لذلك الباقلاني بالتمثيل بمعرفة الله . وقد نقل قوم الإجماع على وجوب النظر ، لأنه قام الإجماع على وجوب معرفة الله سبحانه . وهي لا تحصل إلا بالنظر ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون وجوب النظر مجمعاً عليه . وقال سلطان العلماء - عز الدين بن عبد السلام : النظر لا يكون واجباً على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيجب عليهم البحث عنده . والمسألة ترجع أيضاً إلى جواز التقليد في أصول الدين وعدمه . فمن لم يجوز التقليد يوجب النظر ، ومن جوزه فلا يوجب النظر على العامة . بل يجب على العلماء . وبعض النين لم يوجبوا النظر يعتمدون على أن معرفة الله ضرورية لا نظرية . ورد عليهم بأنها لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالاً وقد كلف الله سبحانه بها . قال تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ .

ثم اختلفوا بناء على القول بوجوب النظر في أول واجب شرعاً على أحد عشر قولاً ذكرها الزركشي في البحر المحيط .

وقد أنكر الفقهاء وأهل الحديث على المتكلمين قولهم : إن أول واجب هو النظر . وقالوا : إن أول واجب هو الإيمان بالله ورسوله ، ثم النظر والاستدلال لقوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ .

ويلزم على قولهم هذا أن الكافر لو عرض عليه الإسلام فقال أمهلوني لأنظر فإنه لا يمهّل ولا ينظر فيقال له : أسلم وإلا السيف . نقل هذا ابن السمعاني في القواطع في أول الكلام على القياس على ما في البحر المحيط ٥٠/٨ . وبعضهم يرى أن أول واجب المعرفة لأنها ضرورية لا تحتاج إلى نظر .

وذهب المتكلمون إلى أن أول واجب النظر المؤدى للعلم بمعرفة الله ، وبه قال الأستاذ أبو اسحاق وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٩ إلى أن أول واجب القصد إلى النظر الصحيح وتابعه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ٩٢/٨ .

أما المعتزلة فذهبوا إلى أن أول واجب هو النظر ولكنه عقلاً .

وذهب ابن حزم - رحمه الله - في البدة ص ٢٩٠ إلى أن النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه فعل حسن وليس فرضاً . وسمى من فرضه أهل الخطأ . وحجته على مذهبه أنه ثبت أنه ﷺ دعا الناس إلى الإيمان وبما جاء به ، وقبل إيمان من آمن بون أن يكلفه نظراً أو استدلالاً . ومن قال بفرضه اتهم الرسول ﷺ بالتضييع . كما أن أهل الإسلام قاطبة يحملون أولادهم على الإسلام بون تكليف نظر أو استدلال .

العلم به الإستدلال. فإذا وجب العلم بهذه الجملة وهو لا يقع، ويتم وجوده إلا عن نظر فقد لزمنا ووجب علينا فعل كل ما لا يتم لنا العلم بذلك إلا بفعله، لأن كل واجب لا يتم وقوعه إلا بفعل غيره فهو وكل ما لا يتم إلا به واجب، على ما بيناه في أحكام الأوامر والتكليف^(٤)، فثبت وجوب النظر لوجوب ما لا يتم إلا به.

(٤) الكلام في الأوامر والنواهي والتكليف سيأتي بعد الإنتهاء من هذه المقدمة المنطقية واللغوية بإذن الله.

بـاب

ذكر جملة ما يحتاج إليه النظر الذي هو طريق إلى العلم بالمنظور فيه

اعلموا أن النظر لا يكون طريقاً للعلم حتى يكون صحيحاً، ولا يكون كذلك حتى يكون واقعاً على وجهين يحتاج إليهما :

أحدهما يرجع إلى النظر نفسه، والآخر يرجع إلى صفة فاعله.

والذي يرجع إليه : أن يكون نظراً في دليل ليس بشبهة/ وأن يكون ص ٢١
نظراً في حكم وأمر غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل ^(١)، لأن ما حصل
معلوماً من أحد الوجهين لم يصح طلب العلم به وإن ساغ أن ينظر في طرق
الأدلة عليه، وهل هي أدلة عليه أم لا ؟ وليس ذلك من طلب العلم بالمداول عليه
في شيء.

وأما ما يرجع إلى فاعل النظر فأمران :

أحدهما ، أن يكون كامل العقل ^(٢) ، وقد بينا ما هو العقل وكماله من

(١) ذكر المصنف - رحمه الله - أنه يشترط في النظر نفسه شرطان :

أحدهما : أن يكون في دليل ليس في شبهة، لأنه إذا أخطأ الدليل ووقع على الشبهة لم يدرك المقصود ولم يصل إلى مراده.

الثاني : أن يكون ما يطلبه بنظره غير معلوم له، لأنه إذا طلب ما هو معلوم له يكون تحصيلاً للحاصل، وهو من العبث الذي لا يليق. واشترط بعضهم أن يكون المطلوب ليس مما يعلم بالضرورة، لأنه لا مدخل للنظر فيه. ولذلك منع الأصوليون النظر في مسألة نقل الإجماع عليها، لأن الإجماع القطعي يفيد العلم الضروري. كما أن المسائل الثابتة بالدليل القطعي الدلالة والثبوت وما علم من الدين بالضرورة لا مجال للإجتihad فيها.

(٢) الشروط الراجعة للناظر كثيرة. لأن الناظر بالنسبة للأصوليين هو المفتي ولذا أحال الشيرازي في

اللمع وشرحها البحث في شروط الناظر على شروط المفتي، وبالتالي لا بد من استحضار ما يناسب

من تلك الشروط هنا. وقد يدرج فيما ذكره المصنف هنا الشروط التي ذكرها الأصوليون هناك.

فاشترط المصنف العقل يتضمن إنتفاء الغفلة والنوم وكل ما يضاد العقل. بل عبر الشيرازي عنه بما =

قبل، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل وحسن حسن وقبح قبيح فيه مما يدعي القدرية والمجوس (٣) والبراهمة (٤) إنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقل بما سنبينه وندل عليه من بعد.

والأمر الآخر ، أن يكون عالماً بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلاً ومتعلقاً بمدلوله غير ظان ولا متوهم لذلك، فمتى لم يعلم هذين الأمرين لم يصل بنظره إلى العلم.

= هو أعم، وهو كمال الآلة. وكمال الآلة يدخل فيه علم الناظر في المسائل الفقهية بالأدلة الشرعية الإجمالية المتفق عليها والمختلف فيها. كما يكون عالماً بمواضع الأدلة التفصيلية ليستحضرها متى أراد، ثم يعرف كيف يرتبها للنظر فيها بمعرفة ما يقدم وما يؤخر منها. وكيف يتصرف عند التعارض. بل بعضهم اشترط أن يكون ثقة مأموناً حتى يقبل منه ما يتوصل إليه.

وهناك شرط لم يذكره المصنف والمحقق إليه إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكره الشيرازي في اللمع وشرحها. وهو أن يستوفي الناظر نظره إلى انتهاء فلا يقتصر على طرف من الدليل. فإذا سئل عن القطع في السرقة. فلا يقتصر في نظره على قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ بل ينبغي أن ينظر في كل ما يتعلق بالمسألة مما يتعلق بالنصاب والشروط، ودرأ الحدود بالشبهات، لأنه إذا اقتصر على طرف من الدليل أخطأ ولم يصل إلى المقصود ونحن ندعو في هذه الأزمان أن لا يقتصر الناظر على النصوص الواردة في المسألة فحسب، بل ينبغي أن يعرف أقوال من سبقه في المسألة ليعرف هل وقع فيها إجماع فيكشف عن النظر. وإلا عرف ما قيل فيها، ووجه القول فيها لا لنتعبد الله بأقوالهم، ولكن لتستتير الطريق للناظر. وتتضح الرؤية. ينظر في ذلك اللمع ص ٣، وشرح اللمع ١/١٥٢، والمواقف للإيجي ص ٢٨، تلخيص التقريب لوجه (٣)، الأحكام للأمدى ١/١١.

(٣) المجوس فرقة دينية، كانت في بلاد فارس تكاد تكون في الطبقة الحاكمة قبل الإسلام. لهم شبهة كتاب، حيث ناموا فأصبحوا لا يوجد في صدورهم منه شيء، لأحداث أحدثوها. أمر الرسول ﷺ بمعاملتهم معاملة أهل الكتاب في أخذ الجزية فقط، دون نكاح نسائهم أو أكل ذبائحهم. يعتقدون أن للكون إلهين : النور، وهو فاعل الخير، والظلمة وهو فاعل الشر، ويعبدون النار ويقربون لها القرابين، لهم الآن بقية في بلاد فارس. أنظر المزيد عنهم : الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٠٨ وما بعدها.

(٤) نسبة إلى براهيم. وهم طائفة مركز وجودها الهند. ينفون النبوات. وعندهم أكبر الكبائر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والأكل والشرب. وهم فرق كثيرة أشهرهم البددة وهم يعتقدون بوجود أشخاص لا ينجسون ولا يأكلون ولا يشربون ولا يهرمون ولا يموتون وأول بدّ ظهر هو « شاكمين » ويزعمون أن البد لا بد أن يظهر في بلاد الهند لطيب أرضها.

ومن البراهمة أيضاً - القائلون بالتناسخ، ومنهم أصحاب الفكرة والوهم، وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب. ويستدلون بمنازلتها وحركاتها على أشياء. ويعظمون الفكر لأنه متوسط بين المحسوس والمعقول. ينظر معتقداتهم الملل والنحل للشهرستاني ٢/٢٥١.

القول في الوجوه التي من قبلها يخطئ الناظر في نظره

اعلموا أن الخطأ يدخل عليه من وجهين :

أحدهما ، أن ينظر في شبهة ليست بدليل فلا يصل إلى العلم .

والآخر ، أن ينظر نظراً فاسداً وفساد النظر يكون بوجوه :

منها : أن لا يستوفيه و (لا) (٥) يستكمله ، وإن كان نظراً في دليل .

ومنها : أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره فيقدم ما من حقه أن يؤخره ، ويؤخر منه ما من حقه أن يقدمه .

ومنها : أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلاً على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها .

ومنها : أن يضم إلى صفة الدليل وصفاً يفسده ، نحو أن يقول إنما يدل خبر النبي ﷺ على تحريم الخمر ، لأنه خبر عن تحريم الخمر ، لأن ذلك يوجب أن لا يدل خبره على (٦) تحريم الميتة والدم على تحريمها ، لأنه ليس بخبر عن تحريم خمر ، ولو لم يدل خبره عن تحريمها على أنها حرامان لم يدل - أيضاً - خبره عن تحريم الخمر على كونه حراماً ، ولبطلت دلالة جميع أخباره عن سائر الأحكام ، فهذه الزيادة وأمثالها في أدلة العقل / والسمع مفسدة للإستدلال (٧) . و جهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسد للنظر فيه ، وصورة ذلك أن يسمع المكلف خبر النبي ﷺ عن تحريم الخمر ، ولا يعلم مع ذلك أنه خبر رسول الله ﷺ ، فلا

ص ٢٢

(٥) (لا) أضفتها لتصحيح العبارة .

(٦) في المخطوطة (عن) .

(٧) هذا المثال الذي ذكره المصنف . لا يتصور أن يوجد مجتهد يقول بمثل هذا إلا إذا كان قصده التلاعب . ولذا معظم هذه الأسباب تخرج باشتراط توفر صفات وعلوم محدده في الناظر . فمن لم تتوفر فيه هذه الصفات والشروط لا يحق له النظر لإصدار الأحكام الشرعية .. ثم بعد ذلك إذا لم يوفق للوصول للحق فهو مخطيء معذور .

يعلم لجهله بصفة كونه دليلاً، وكذلك لو شاهد ما يظهر على يده من إحياء الميت وخلق البحر، ولم يعلم أنه من أفعال الله تعالى مقصوداً به إلى تصديقه لم يعلم كونه دلالة على نبوته في أمثال ذلك. هذه جملة ما يدخل به الخطأ والتخليط على الناظر.

فصل

فيما يجب كون الناظر عليه من الصفات

حتى يصل بنظره إلى العلم^(٨)

اعلموا أن قدر ما يلزمه من الصفات أن يكون كامل العقل مفارقاً للمنتقصين حتى يصح منه النظر، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل أو حُسْنِ حَسَنٍ وقبح قبيح فيه، مما يدعي القدرية والمجوس والبراهمة أنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقول^(٩)، لما سنبينه وندل عليه من بعد،

وأن يكون مع كمال عقله عالماً بحصول الدليل، وحصوله على الوجه والوصف الذي بحصوله عليه تعلق بمدلوله غير جاهل بذلك ولا متوهم له، هذا قدر ما يجب كونه عليه من الصفات.

(٨) إمام الحرمين في التلخيص لهذا الكتاب حذف هذا الفصل والذي قبله. لأنهما معلومان من الفصل السابق لهما. ففي ذكرهما شيء من التكرار.

(٩) في هذا إشارة إلى مذهب المعتزلة في كون العقل يحسن ويقبح. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي في شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٤ « وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كعدم المستحق للذم وما يجري مجراه » وقد نقل الفزالي في المستصفى ١/٦٥ معتقد المعتزلة في الحسن والقبح، وأبطله. كما فعل ذلك كثير من الأصوليين.

بَاب

القول في أحوال الأمور المنظور فيها والمستدل على الأحكام بها

اعلموا - وفقكم الله - أن جميع ما يستدل به على الأحكام على

ضربين :

فضرب منها ، أدلة يُوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة
المنظور فيه. وما هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر
وباتفاق المتكلمين والفقهاء ، وقد دخل في ذلك جميع أدلة العقول المتوصل بها
إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها وسائر القضايا العقلية ^(١) . ودخل فيه
جميع أدلة السمع الموجبة للقطع والعلم ^(٢) من نصوص الكتاب والسنة ^(٣) /

ص ٢٢

(١) فسر إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٩ الدليل العقلي بأنه « مادل بصفة لازمة هو في نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » وعرف السمعى بأنه « هو الذي يستند إلى خبر صدق أو إلى أحد يجب اتباعه ».

(٢) قسم القاضي هنا الأدلة القطعية إلى عقلية وسمعية. ولكن السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ قسمها إلى محسوسات ومعقولات وسمعيات.

(٣) اختلف المتكلمون في كون الأدلة السمعية تفيد العلم أم لا. فمن قال : لا. قال يعتمد العلم بها على مقدمات كثيرة. كالعلم بأصل وضعها وهذه لم تثبت إلا بالأحاد وتعتمد أيضاً على مراد المتكلم من كلامه إذا كان مضمراً أو مشتركاً أو عاماً وهل أراد به معناه الحقيقي أو المجازي أو البقاء على الوضع أو النقل. ثم إذا علم الوضع والمراد ينبغي أن تسلم عن المعارض العقلي أو النقلي. ولذا يتعذر إفادتها العلم.

وذهب المحققون من المتكلمين إلى أنها تفيد العلم إذا وجدت قرائن تدل على انتفاء ما سبق من احتمالات واختاره فخر الدين الرازي في المحصول ٤٧/١/١ وما بعدها انظر المواقف للإيجي ص ٤٠ ، ومعظم الأصوليين حصروا ما يفيد العلم في (الكتاب والأخبار المتواترة والإجماع).

ونقل إمام الحرمين في اللوحة الأولى من تلخيص التقریب عن المحققين أن كل ما لا يبتغى فيه العلم لا يعد من أصول الفقه وفيه إشارة إلى أن أخبار الأحاد والقياس ليست من أصول الفقه . وهذا منهج من يقول إن قواعد أصول الفقه قطعية.

وأما ذكر المصنف « السنة ومفهوم القرآن والسنة ولحتهما » من الأدلة القطعية « فيحتاج إلى =

ومفهومهما ولحניהما^(٤)، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع، دون غلبة الظن.

والضرب الثاني، أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن ويوصف هذا الضرب بأنه أمانة على الحكم، ويخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين^(٥).

= تفصيل فذكره للسنة ثم ذكره المتواتر من الأخبار يقتضي أنه يقول بأن أخبار الأحاد تفيد العلم مع أن أصوله لاتقتضي ذلك. إنما القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً نسبه السرخسي ٢٢١/٨ لبعض أهل الحديث ونسبه ابن الحاجب في المختصر للإمام أحمد - رحمه الله - مع أن أتباعه نقلوا عنه ثلاث روايات في ذلك - ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ إلى بعض أصحاب الظواهر.

وإمام الحرمين في البرهان ٥١٢/٨ جعل الخبر المستفيض يفيد القطع. وذهب جمع من أهل العلم إلى أن خبر الواحد العدل يفيد العلم إذا حفته قرائن. منهم الأمدى في الإحكام ٢٢/٢ وابن الحاجب على ما في بيان المختصر ٢٥/٨ وغيرهم.

(٤) يريد المصنف بالمفهوم مفهوم الموافقة. ويريد بلحن الخطاب مفهوم المخالفة، وكونهما أدلة قطعية مطلقاً فيه نظر. فقد قال إمام الحرمين في البرهان ص ٤٧٣. « المفهوم ينقسم إلى مايقع نصاً غير قابل للتأويل ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة. والغالب على مفهوم المخالفة الظهور ». وهذا هو الصواب للاختلاف في حجية مفهوم المخالفة. ثم إن القائلين بحجيته لا يقولون بحجيته مطلقاً.

(٥) إطلاق المصنف اسم الدليل على ما يؤدي إلى العلم، واسم الأمانة على ما يؤدي إلى الظن. ثم قوله : هذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين. فقد نقل جمع من العلماء عن الفقهاء خلافة. فذكر إمام الحرمين في اللوحة الثالثة من تلخيص التقريب أنه ذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل دلالة. ونقل ما ذكره المصنف عن أرباب الحقائق. ونقل الأمدى في الإحكام ٩/٨ القول بالتفريق عن الأصوليين وتعقبه الزركشي في البحر المحيط ٢٥/٨ بأن المنقول عن جمهور الأصوليين عدم التفريق وذكر أسماء عدد من الأصوليين على ذلك. ونقل الأمدى القول بعدم التفريق عن الفقهاء. وممن قال بعدم التفريق من الأصوليين ابن الحاجب وأبو يعلى وأبو الخطاب وأبو اسحق الشيراز والسمرقندي في الميزان وابن النجار في شرح الكوكب.

وفرق بين الدليل والأمانة أبو الحسين في المعتمد ص ١٠ والرازي في المحصول ١٠٦/٨ مع أنهما لم يلتزما ذلك في كتبهم.

وأما أبو يعلى في العدة وأبو الخطاب في التمهيد وأبو اسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها فكلامهم يخرج من مشكاة واحدة وهي تخطئة من خصص الدليل بما يوجب العلم. واحتجوا لذلك بأن العرب لاتفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن. فلم يكن لهذا الفرق وجه، ولأن هذا إسم لغوي فينبغي الإلتزام فيه بعرف اللغة واستدل أبو اسحاق أيضاً بأننا متعبدون شرعاً =

وليس من موجب اللغة، لأن أهلها لا يفرقون بين الأمانة والدلالة والسمة والعلامة.

ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريق للظن أو موصل أو مؤدي إليه أنه مما يقع الظن عنده مبتدئاً، لا أنه طريق إليه كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريق إلى العلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا « يوصل ويؤدي وأنه طريق للظن » (٦). وهذا الضرب الذي يؤدي النظر فيه إلى الظن على ضربين :

فعله ، ما لا أصل له معين، نحو النظر والاجتهاد في جزاء الصيد وقيمة المثل وأرش الجنايات وقيم المتلفات ونفقات الزوجات والاجتهاد في عدالة الأئمة والقضاة والشهود، وأمثال ذلك مما لا أصل له معين يرد إليه ويقاس عليه، كقياس النبيذ على الخمر، والأرز في تحريم التفاضل على البر بعله جامعة بينهما ومحققوا النافين للقياس مقرون بصحة هذه الأمارات ووجوب الحكم بما يؤدي النظر والاجتهاد فيها إليه (٧).

= بما يوجب العلم وبما يوجب الظن فلا فرق.

وخلاصة القول أن جمهور الفقهاء والأصوليين ذهبوا لإطلاق إسم الدليل على ما يفيد العلم والظن، وكتب الأصول تشهد بهذا. وإنما فرق بين الدليل والأمانة معظم المتكلمين. (٦) سبق أن بين المصنف أن الدليل لا يوجب العلم الحاصل بعده وجوب العلة لمعلولها عند الكلام على الدليل - وذلك أن معظم المسلمين عدا المعتزلة يقولون أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه. ولكن اختلفوا بعد ذلك في حصوله فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الله تعالى يجري العادة بأن يحدث العلم عقيب النظر بلا وجوب منه تعالى ولا عليه. وذهب فخر الدين الرازي إلى وجوب حصول العلم عقيب النظر في الدليل أما المعتزلة فخالفوا الجمهور بقولهم إن العلم يحصل بالتوليد من غير صنع الله تعالى. وأما الحكماء فقالوا يحصل العلم بالإعداد أي أن النظر يعد ذهن لقبول العلم فتفيض النتيجة، وعلي قولهم هذا يكون النظر في الدليل علة لحصول العلم. (٧) ما ذكره المصنف بأنه لا أصل له معين يرد إليه هو الذي سماه الغزالي في المستصفى ص ٢٩٥ وابن قدامة في الروضة ص ٢٧٧ وغيرهما بتحقيق المناط. وهو إيراد الفروع تحت القاعدة، وفعلاً إن منكر القياس يستدلون بهذا ويقرونه. ولكن لا أحد يسميه قياساً. لعدم تحقق ماهية القياس فيه وهي الإلحاق. بل جميع فروع القاعدة تدخل تحتها في أن واحد، لا يعتبر أحدها فرعاً والآخر أصلاً، كدخول الكلمات في القاعدة الصرفية فاشتقاق اسم الفاعل من الثلاثي على وزن فاعل قاعدة يدخل تحتها فتح وقال وضرب وأكل دفعة واحدة بنون جعل أحدها أصلاً والآخر فرعاً، وذكر الغزالي أنه لا يعرف خلافاً بين الأمة في جوازه.

فصل

فالكل من أهل العلم قد اتفقوا على أن هذه الأمارات عقلية من حيث كان الرجوع فيها إلى العادات المعقولة وإلى القيم المعروفة وإلى معاملة الصور وقدر الحاجات في الأقوات، وما يعرف به من الأحوال عدالة الأئمة والقضاة والولاة والشهود ظاهراً، فكل هذا عقلي والحكم المعلق عليه شرعي من إيجاب النفقة وقيمة الأرض وجزاء الصيد والحكم بالشهادة وما جرى مجرى ذلك (٨).

فصل

والضرب الآخر ، نظر فيما له أصل معين فمنه ما / يوصف أنه قياس ، ص ٢٤ وهو الإستدلال على ثبوت الحكم في الفرع بعلّة الأصل بعد ثبوته وقيام الدليل على تعليله، إما بنصرٍ على علته يوجب العلم بها، أو استئثارها تقتضي غلبة الظن لكونها علة ثم وجوب الحكم بأنها علة الأصل بعد غلبة الظن لذلك. (٩)

والقياس عندنا في الحقيقة هو نفس « حمل الفرع على حكم الأصل بالوجه الجامع بينهما » (١٠). فالقياس نتيجة الإستدلال على العلة والعلم

(٨) يوهم كلام المصنف أن إثبات الأحكام الشرعية بهذا الطريق إنه من باب إثباتها بالعقل. بل هذا الطريق مما اجتمع فيه السمع والعقل. فجزاء الصيد مثلاً ثبت بالشرع بقوله تعالى : « فجزاء مثل ما قتل من النعم » ويستعمل المجتهد عقله في معرفة المثل للحمّار الوحشي ، فيرى بعقله واجتهاده أن مثله البقرة. فيقول : يجب في جزاء الصيد المثل من النعم. ومثل الحمّار الوحشي هو البقرة فينتج أنه يجب عليه بقرة.

(٩) ويكون ذلك بطرق إثبات العلة من كونها وصفاً مناسباً أو بالسبب والتقسيم أو الدوران أو غير ذلك من مسالك العلة الإستنباطية.

(١٠) المصنف - رحمه الله - يرى أن القياس فعل المجتهد وتابعه على ذلك كثير من الأصوليين منهم. حجة الإسلام الغزالي وسيف الدين الأمدي وغيرهما. ولذا عبّر عن القياس أنه « حمل » وعبر آخرون ممن تابعوه بلفظة : إثبات أو تعديّة أو إلحاق . وذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس فعل الله - سبحانه - وإنما المجتهد كشف عنه وأبانه، وهو مسلك كثير من الحنفية كالسمرقندي في الميزان ولذا عرفه بأنه « إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر وذهب قوم =

بها، وسنذكر في باب أحكام العلل تفصيل طرق الأدلة والأمارات على صحة العلة من التقسيم والمقابلة والطرء والجريان عند من رأى ذلك دليلاً، إلى غير ذلك.

ومن ذلك - أيضاً - الإستدلال بأصل معين من لغة أو حكم ثابت في الشرع دال على المراد، نحو قوله تعالى : ﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ (١٢) وأنه زمن الحيض أو الطهر، وهل العفو إلى الزوج أو الولي، وذلك من باب الإجتهد الذي يسوغ فيه الخلاف، وليس من باب حمل الفرع على الأصل بالعلة (١٣).

فصل

فأما من زعم أن الإستدلال على الحكم وموضع الحكم ليس بقياس (١٤)، وأنه استدلال، فإنه لكونه استدلالاً جاز إثبات الحدود والكفارات به، ولا يجوز إثباتها بقياس، فإنه باطل إذا سئلوا عن تفسيره، لأنهم إنما يذكرون فيه قياساً محضاً ظاهراً، لأنهم قد قالوا : هو نحو الإستدلال على وجوب الكفارة على الأكل عامداً في نهار رمضان لاجنس الأكل، لكن

= للجمع بين المذهبين واعتبروا أن الخلاف لفظي ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع فقال :
« هو حمل معلوم على معلوم لمساواته .. » وقريب منه حد البيضاوي في المنهاج.
انظر ميزان الأصول ص ٥٥٤ والمنهاج مع الإيهام ٣/٣ والمستصفى ٣٩٤.

(١١) سورة البقرة آية : ٢٣٧.

(١٢) سورة البقرة آية : ٢٢٨.

(١٣) ألف جمع من العلماء في أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية. ومما يسوغ فيه الخلاف ما ذكره المصنف من تردد الذي بيده عقدة النكاح هل هو الزوج أو ولي المرأة. وتردد القراء بين الحيض والطهر. فيكون الإجتهد في حمل المجمع على أحد احتمالية بقرينة أو دليل. وهو كما ذكر ليس من باب القياس لعدم تحقق ماهية القياس وهي الإلحاق.

(١٤) هذا الفصل عقده المصنف - رحمه الله - للرد على الحنفية في تسميتهم بعض أنواع القياس استدلالاً حتى لا تتخرم قاعدتهم التي يقولون بها وهي عدم جريان القياس في الكفارات والحدود ومواضع أخرى. ولم يوافق القاضي أبو يوسف الحنفية فيما ذهبوا إليه على ما في التمهيد لأبي الخطاب ٤٥٣/٢ والمعتمد ٧٩٥/٢.

لإختصاصه بأنه مفسد لصوم عين رمضان على وجه يستحق به مائمه مخصوص مع انتفاء الشبهة عنه في خروج اليوم أو كون الصوم وقت الوطء مستحقاً، فأشبهه الأكل عامداً الوطء لمشاركته له في هتك حرمة اليوم. وانتفاء الشبهة وحصول مائمه عظيم. وهذا نفس القياس ورد للأكـل على الوطء بمعان جامعة بينهما (١٥)، ويمثابة رد الأرز/ على البر والنبيد على الخمر بالمعنى، لأن التحريم فيهما لم يجب للجنس، وإنما وجب لمعنى يشتركان فيه، وقد بينا من قبل أن القياس « إنما هو حمل الفرع على الأصل بوجه ما ». وقد حملوا الأكل عامداً على الوطء في إيجاب الكفارة بوجه، فوجب أن يكون ذلك قياساً، وسنبين فيما بعد أن المطلوب بطرق الإجتهد الظن لثبوت الحكم وغالب الظن.

فإذا جاز إثبات الحدود والكفارات بمثل هذا الإستدلال، وهو موجب لغالب الظن بون العلم لجواز الخلاف والاجتهاد فيه صح أيضاً. وجاز إثباتها بطريق القياس على العلة، لأنه أقوى وأثبت من هذه الطريقة، ولا وجه

(١٥) ذهب أكثر الفقهاء إلى جواز إثبات الحدود والكفارات إذا أمكن تعليل الأصل بالقياس، وخالف في ذلك معظم الحنفية عدا أبو يوسف. ومع هذا فقد ذكر الشافعي - رحمه الله - على ما في مختصر المزني بهامش الأم ٢٥٩/٥ أنهم تناقضوا في هذا الأصل فقاموا حيث لا يقيس الجمهور. ونقل إمام الحرمين - رحمه الله - في البرهان ٨٩٥/٢ طائفة من مناقضاتهم التي جمعها الشافعي - رحمه الله - كما ذكرها ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ والرازي في المحصول ٤٧٢/٢/٢ - ٤٧٧. ومنها ما مثل به المصنف هنا، وهو حكمهم بوجوب الكفارة على من أفطر متعمداً في نهار رمضان. ولكن عند مفاتحتهم بذلك قالوا إنما قلنا بذلك بالاستدلال وليس بالقياس، لأن القياس لا يفيد إلا الظن، ولا تثبت الحدود والكفارات بالظن. وقالوا إن الجامع في نهار رمضان إنما لزمته الكفارة لإفساد صوم رمضان، وهذا موجود في الأكل فهو من باب تحقيق المناط. فالأكل فرد من أفراد ما يفسد الصوم فيأخذ حكمه. وهذا ليس من القياس. وبعضهم جعله من مفهوم الموافقة الأولى حيث قال إذا وجبت الكفارة في الجماع فوجبها في الأكل عمداً من باب أولى. والجمهور يمنعون كونه من مفهوم الموافقة الأولى ولا يسمون أن الأكل أكثر إثماً من الجماع كما أنهم قالوا إذا لم يكن إثبات الكفارة في الأكل قياساً فما هو القياس إذا؟ وينظر في ذلك التمهيد لأبي الخطاب ٤٥٢/٢ والتبصرة للشيرازي ص ٤٤٠ وفواتح الرحموت ٣١٧/٢ وشرح اللمع ٧٩٣/٢.

أما الغزالي في المستصفى فله ميل لكلام الحنفية، انظر المستصفى ص ٤٦٢.

لفصلهم في ذلك بين استدلال وقياس يوجبان غالب الظن دون العلم (١٦)،
فبطل ما قالوه.

وأما قولهم ، إنما نُعمل القياس في موضع الحد والكفارة ولا نعمله
في إثباتهما فإنه قول باطل، لأن موضعهما إذا لم يكن معلوماً بطريق يوجب
العلم به، وصح أن يجعل بالقياس موضعاً لهما جاز - أيضاً - أن يثبتا
بقياس لا يوجب العلم، (١٧) ونحن نستقصي الكلام في هذا الفصل في
فصول القول في القياس وأحكام العلل إن شاء الله.

فصل

وجميع أحكام الأمارات والعلل الشرعية شرعية ثابتة بالسمع دون
قضية العقل، لأن العقل لا يوجب حكماً من أحكام العبادات والعقود (١٨) على
ما ندل عليه من بعد إن شاء الله.

(١٦) الإستدلال كما فسروه بأنه تحقيق المناط أي إدخال فروع القاعدة تحتها على قول، أو كونه
متناولاً لما يراد إثبات الحكم له من باب مفهوم الموافقة الأولى. فهو لا يفيد غلبة الظن فقط بل يفيد
العلم. وإنما قرأ الحنفية من القول بالقياس لعدم جواز إثبات الحدود بالظنون.

(١٧) التفريق بين موضع الحد والكفارة وبين إثباتهما بحيث يجوز في الأول القياس ولا يجوز في
الثاني تفريق لا دليل عليه. فما يثبت به الأول يثبت به الثاني.

(١٨) قصد المصنف مما ذكره إبطال مذهب المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العقل يمكن أن يتوصل به
إلى إثبات واجبات. ولذا قالوا يجب شكر المنعم عقلاً ويجب النظر عقلاً. والجمهور ذهبوا إلى أن
جملة الأحكام التكليفية متلقاه من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية فالجمهور يقولون بأن وجوب
شكر المنعم واجب سمعاً، وكذلك النظر واجب سمعاً، لإجماع الأمة على وجوب معرفة الله جل
شأنه - ودل العقل على أنه لا يمكن الوصول للمعارف إلا بالنظر. وما يتوصل للواجب به فهو
واجب وبالتالي يكون النظر واجباً. وينظر في ذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٩.

بَاب

**ذكر تفصيل ما يعلم بالعقل دون السمع ، وما لا يعلم
إلا بالسمع دون العقل ، وما يصح أن يعلم بهما جميعاً**

اعلموا - رحمكم الله - أن جميع أحكام الدين المعلومة لا تنفك من
ثلاثة أضرب :

فأضرب منها ، لا يصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع .

وأضرب آخر ، لا يصح أن يعلم عقلاً ، بل لا يصح العلم به إلا من جهة
السمع .

والأضرب الثالث منها ، يصح أن يعلم عقلاً وسمعاً .

فأما ما لا يصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع فنحو حدوث العالم
وإثبات محدثه ووحدانيته ، وما هو عليه من صفاته ونبوة رسله ، وكل ما يتصل
بهذه الجملة مما لا يتم العلم بالتوحيد والنبوة إلا به / والدليل على ذلك أن
السمع إنما هو كلام الله وقول من يُعلم أنه رسول له وإجماع مَنْ خُبِرَ أنه
لا يخطئ في قوله ، ولن يصح أن يُعرف أن القول قول لله ، ولن هو رسول له ،
وصدق من خُبِرَ الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى ،
لأن العلم بأن القول قول له والرسول رسول له فرع للعلم به سبحانه ، لأنه
عُلم بكلامه وإرساله وصفة من صفاته ، ومحال أن يعرف هذه الصفة لله من
لا يعرف الله ، كما أنه محال أن يعرف أن الكلام والرسول كلام ورسول لزيد
من لا يعرف زيداً ، فوجب أن يكون العلم بالله ونبوة رسله معلوماً عقلاً قبل
العلم بصحة السمع (١) .

ص ٢٦

(١) تابع المصنف على ما ذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٤) ، ولكنه خالفه في البرهان :
١٣٦/١ ، ١٤٧ حيث مثل إلى ما لا يدرك إلا بالعقل بحقائق الأشياء ، كإدراك استحالة =

ولا يجوز أن يقول قائل ، إنني أعرف الله تعالى ونبوة رسله بسمع غير

= المستحيالات، وجواز الجائزات، وجعل الأمثلة التي ذكرها الباقلاني هنا مما يدرك بالعقل والسمع والمعجزات، والذي ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان هو الصواب الذي تشهد له أدلة الشرع. فذكر في البرهان ١٤٩/١ أن المعجزة تقيد العلم بصدق المرسل ضرورة من غير احتياج إلى نظر. ونظراً لأهمية المسألة لابد من بيان وجه الحق فيها بشيء من التفصيل فأقول :
يعتبر إثبات وجود الخالق ووحدانيته أصل الأصول في الدين، وهو فطري في النفس البشرية السليمة، فكل ما في هذا الوجود شاهد بذلك. فهذا قس بن ساعدة الإيادي يقول : البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، قليل داج، ونهار ساج، وسما ذات أبراج، أفلا تدل على الصانع الخبير». ويقول شيخ الإسلام في الفتاوى ٧٣/٦ « الإقرار بالله وكمالته يكون فطرياً في حق من سلمت فطرته » ثم قال : «وقد يحتاج إلى الأدلة عليه سبحانه كثير من الناس عند تغير الفطرة». ذكر القرآن بعض الأدلة لمن فسدت فطرته أو ليزداد بها المؤمن معرفةً بالله وبكمال قدرته سبحانه، واختلف المتكلمون والفلاسفة وأهل الأثر في طرق إثبات وجود الله سبحانه. وقد سلك أهل الأثر في ذلك طريقين هما :

١- النظر في ملكوت الله جل شأنه، فكل ما في هذا الكون دليل صارخ على وجود الله جل شأنه سواء كان في خلق الإنسان ذاته من سمع وبصر ولسان وعروق وروح وعقل ومفكر . قال تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وكذلك هذا الكون البديع بما فيه من سماء ونجوم وأجرام وأفلاك، والأرض وما فيها من كائنات، وما يخرج منها من خيرات وكنوز. وقد كرر الله جل شأنه دعوة عباده، ولفت انتباههم لما في هذا الوجود من آيات دالة عليه سبحانه كقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتحريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ . وهذا الطريق هو منهج السلف. يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه النبوات ص ٤٨ « الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والإستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها ».

٢- طريق المعجزة : وهي أن الله تعالى إذا أرسل رسولا أجرى على يديه معجزة، فإذا رأى المشاهدون المعجزة ثبتت النبوة والرسالة له، ثم يصدقونه بكل ما يخبر به، ومنه وجود خالق واحد لا شريك له، خلقهم من عدم واستخلفهم في الأرض من أجل عبادته. فتكون المعجزة دليلاً على الإيمان بالله وحده وإثبات وجوده.

وهذا الطريق جاء به القرآن كما في قصة موسى عليه السلام مع فرعون. قال تعالى : ﴿ فالتقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون، فالتقى السحرة ساجدين. قالوا آمنا برب العالمين. رب موسى وهارون ﴾ .

ذكر شيخ الإسلام في فتاويه : ٣٧٧/١١ إن هذا الطريق ذهب إلى الاستدلال به على وجود الله أبو سليمان الخطابي في كتابه « الغنية عن الكلام وأهله » والقاضي أبو يعلى في كتابه « عيون المسائل » . وقال شيخ الإسلام : « إن هذا الطريق - وهو طريق المعجزة - أوضح دلالة من التفكير والنظر في مخلوقاته سبحانه من حيث إن المعجزة حادث غير معتاد ولا مألوف للناس، فتكون مكانتها أقوى في الدلالة ».

وهاجم طريق إثبات وجود الله بالمعجزة بعض الفلاسفة منهم ابن رشد في كتابه مناهج =

قول الله وقول رسوله، لأن صدق أولئك المخبرين لا يعلم ضرورة، لأنهم غير مضطرين إلى ما يخبرون عنه من ذلك. ولن يضطر الله إلى صدق المخبرين في أخبارهم دون أن يكونوا إلى العلم بما أخبروا عنه مضطرين، لما نبينه من بعد في باب القول في أقسام الأخبار.

ولا يجوز - أيضاً - أن يكون صدقهم في الإخبار عن التوحيد والنبوة معلوماً بدليل العقل، لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الدليل هو الدليل الذي به يعلم ثبوت التوحيد والنبوة دون خبر المخبر عنهما، وإنما يكون خبره عنهما تنبيهاً عليهما، وهي الدلالة دون قوله، فثبت أن العلم بهذه الجملة وما لا يتم ويحصل إلا به مدرك بقضية العقل من حيث لامجال للسمع فيه، على أن المخبر عن ذلك لا يخلو أن يكون عالماً بصحة ما أخبر عنه بنظر أو بخبر، فإن كان يعلمه بالنظر صح ما قلناه، وإن كان عالماً بذلك بخبر مخبر آخر، ثم

= الأدلة : ص ١٣٥. وزعم أنه يقتصر في معرفة الباري على الأدلة العقلية ، ومنها الطريق الأول، وهو معرفة الخالق من النظر في مخلوقاته.
طريقة المتكلمين:

وهي حدوث العالم : فقالوا : العالم حادث فلا بد له من محدث يخرج من العدم إلى الوجود، والمحدث لابد أن يكون قديماً، وهو الله جل شأنه وسلك هذا الطريق جمهور المتكلمين منهم الباقلاني.

ونقد هذا الطريق شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه درء تعارض العقل والنقل : ٣٩/١ وبين بعض ما يلزم على القول بها. ونقدها أيضاً ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة ص ١٣٦ وبين صعوبة هذا الطريق على الخاصة من العلماء فضلاً عن عامة الناس، مما يتنافى ويسر الإسلام وسهولته. علماً بأن بعض المتكلمين لا يصححون إيمان العامي إلا عن دليل، وبهذا يسدون عليه باب الإيمان. وهذا كاف في الدلالة على فساد القول بالاعتصار على هذا الطريق في معرفة الله جل شأنه.

أما كونها طريقاً لخاصة الناس من أهل النظر فهو أمر يهون فيه الخطب. ولكن إذا علم الناظر أن أصل هذه الطريقة وضعها الفيلسوف اليوناني « ديمقريطس » ، وأنه يوجد في كتاب الله سبحانه ما يغني عنها كان الأجدر بكل عاقل يريد السلامة لدينه أن يتركها.
طريقة الفلاسفة:

سلك هؤلاء في إثبات وجود الله تعالى طريق الوجوب والإمكان، فقسّموا الموجودات إلى واجب وممكن، بدلاً من تقسيم المتكلمين لها إلى قديم وحادث، وذلك لأنهم لا يقولون بحدوث العالم، والممكن يحتاج إلى مؤثر. فقالوا : إن كان هذا المؤثر واجب الوجود فهو الخالق، وإن كان غير واجب احتاج إلى مؤثر آخر إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود، وهو الخالق. وينظر طريقة المتكلمين والفلاسفة المواقف للإيجي : ص ٢٦٦ وغيره من كتب الكلام.

كذلك الثاني وجب إثبات أخبار ومخبرين لانهاية لهم وذلك محال.

فصل

وأما ما يعلم بالسمع من حيث لا مسرح للعقل فيه، فنحو العلم بكون فعل المكلف حسناً وقبيحاً وحلالاً وحراماً وطاعة وعصياناً وقربة وواجباً وندباً. وعقداً ماضياً نافذاً وتمليكاً صحيحاً وكونه/ أداء وقضاء ومجزئاً^{ص ٧} وغير مجزئ، وتحريم كل محرم من فعله على مراتبه^(٢)، ونستدل على ذلك من بعد إن شاء الله تعالى.

فصل

وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى، فهو كل حكم وقضية عقل لا يُخلُ الجهل بها بالعلم بالتوحيد والنبوة، نحو العلم بجواز رؤية الله تعالى بالأبصار وجواز الغفران للمذنبين^(٣)، والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، وأمثال ذلك مما إذا جهله المكلف صح مع جهله به أن يعرف الله تعالى ونبوة رسوله صلى الله عليهم وسلم. وهذه جملة كافية في هذا الباب وبالله التوفيق.

(٢) الإيجي في المواقف ص ٢٩. يرى أنه لا يوجد دليل سمعي بجميع مقدماته. إذ لا بد أن يُبنى القول بحجيته على شيء من المقدمات العقلية. فخير الله وخبر رسوله تعتمد على صدق المخبر والحكم بصدقهما لا يثبت إلا بعد إثبات الألوهية لله والرسالة لرسوله. وهما عنده لا تثبتان إلا بالعقل.

(٣) رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة أمر غيبي فلا يثبت في العقل. وكذلك جواز مغفرة ذنوب المكلفين التي بون الشرك، لا مجال للعقل في إثباته. إنما حدود العقل في عدم إحالتها فقط، فهي ليست مستحيلة عقلاً. وبالتالي فإن الضابط الذي وضعه الباقلاني لما يعرف بالعقل تارة وبالسمع أخرى من الأحكام ليس وجيهاً. كما أن ظاهر كلامه أنه ينفرد العقل بإثبات ما ذكر، لقوله بالعقل تارة وبالسمع أخرى. وهذا مخالف للصواب. والحق أن العقل يكون عاصداً ومؤيداً للسمع، والله أعلم.

ببَاب

القول في حقيقة الفعل ، وحده وأقسام أفعال الخلق المكلف منهم ومن ليس بمكلف

والذي يجب تقديمه في هذا الباب أن يعلموا أن وصف الفعل بأنه فعل ينصرف إلى معنيين. أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز.

والحقيقة منه : « هو الحادث من محدثه المخترع لذاته ذاتاً وعيناً ». وكونه كذلك لا يتعلق إلا بالله تعالى المخترع لسائر الحوادث والأعيان. ومعنى أنه فعل أنه الحادث الموجود الذات بقدرة فاعله، لأنه لا يكون فعلاً قبل وجوده، ولا في حال بقاءه، وإنما يكون فعلاً في حال حدوثه بقدرة مبدعه تعالى (١).

(١) اختلف المتكلمون في بيان حقيقة القدرة. فقال الإيجي في المواقف ص ١٥٠ « هي صفة تؤثر وفق الإرادة »، وهذا الحد لا يدخل قدرة المكلف التي أثبتتها له جمهور الأشاعرة. لأنهم قالوا : إنها غير مؤثرة ولكنه حد جامع على رأي من يرى أن قدرة العبد مؤثرة.

وأبو الحسن الأشعري وجمهور أصحابه يرون أن القدرة لا توجد قبل الفعل ولا تبقى بعده، بل تكون مع الفعل. وهي مستلزمة له. لأن القدرة عرض فلا تبقى في زمانين فيمتنع وجودها قبل الفعل.

وذهب المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالفعل المقنن عليه في حال عدم الفعل، ولذا قالوا : يجب تقديم الإستطاعة على المقنن عليه، ويجوز عندهم مفارقة ذات القدرة حدوث الفعل المقنن عليه، ولا تكون متعلقة به، وبعضهم جوز بقاءها حال الفعل. والذي دفعهم لقولهم هذا هو أصلهم في أن فاعل الطاعة وتاركها كلاهما في الإقدار والإعانة سواء. وقالوا : إن ما منحه الله لعباده المؤمنين مثل الذي منحه لعباده الكافرين. فعلي بن أبي طالب وأبو جهل مستويان في نعمة الله الدينية، حيث أرسل الرسول ﷺ لكل منهما، وأقدرهما على الفعل، ولكن أحدهما فعل الإيمان بنفسه والآخر فعل الكفر بنفسه.

وأما معتقد أهل السنة وسلف الأمة على ما في شرح العقيدة الطحاوية : ٦٣٣/٢-٦٥١ فقد قسموا القدرة إلى قسمين :

الأولى : قدرة يكون بها الفعل، فهذه لا بد أن تكون موجودة مع الفعل، فلا يوجد الفعل بقدرة معدومة.

الثانية : قدرة هي مناط الأمر والنهي، فلا يكلف من ليست هذه القدرة موجودة معه، وهي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلة. وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ فاتقوا الله ما =

وقد يوصف تصرف العبد بأنه فعل له مجازاً واتساعاً على معنى أنه كسب له، وتفسير القول أنه كسب له إنه ما وقع مقدوراً له بقدرة محدثة، وليست قدرة على إحداثه وإنشائه. وقد بينا هذه الجملة في كسب المخلوق في أصول الديانات بما يغنى متأمله، وكون التصرف كسباً هو الداخل تحت التكليف دون كونه موجوداً حادثاً الذي ليس بداخل تحت قدرة العبد (٢).

= استطعتم « وقوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » وهي حاصلة للمطيع والعاصي، وقد تكون هذه قبل الفعل، وتبقى هذه القدرة إلى حين الفعل عند من يقول ببقاء الأعراض زمانين، أو بتجدد أمثالها عند من يقول : إن الأعراض لا تبقى زمانين، وهذه القدرة تصلح للضدين الفعل والترك.

وينظر في ذلك - أيضاً - الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٩٦ والمواقف للإيجي ص ١٥١. (٢) جعل القاضي الباقلاني مسألة خلق أفعال العباد أصلاً لمباحث التكليف بناها عليها. ولذا كان لزاماً بيان أقوال الطوائف فيها باختصار شديد مع بيان الحق فيها، لما لهذه المسألة من أهمية في العقيدة. مع أنها قد أفردت بمصنفات على رأسها ما ألفه شيخ المحدثين محمد بن اسماعيل البخاري رحمه الله. ولذا فإنني أقول انقسمت الطوائف في هذه المسألة إلى طرفين ووسط. ولكن الوسط أيضاً انقسم إلى أقوال كثيرة متقاربة.

الطرف الأول : هم الجبرية : اتباع جهم بن صفوان السمرقندي. وهؤلاء زعموا أنه ليس للعبد فعل ولا قدرة أصلاً. وأنه كالريشة في مهب الريح وحركاته كحركات الجمادات، لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار، فنفوا أن يكون للعبد قدرة. وهؤلاء وإن أحسنوا، لأنهم قالوا : إن الله خالق كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. لكنهم كانوا أشد سوءاً من المعتزلة حيث أنهم سبوا بين المؤمن والكافر والبر والفاجر والمطيع والعاصي. ومنهم من أحتج بقدر الله على معاصيهم. بل بعضهم اعتذر لإبليس عن ذنوبه بالقدر. وقد شابها في ذلك المشركين الذي قالوا : « لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأونا ولا حرمننا من شيء ». وهؤلاء أولوا جميع النصوص الشرعية التي تضيف الفعل للعبد على أنها مضافة مجازاً من باب إضافة الشيء إلى محله. ومعظم من انتمى لهذه الفئة من المتصوفة وقليلي المعرفة. وبدعتهم لم تظهر في القرن الأول.

الطرف الثاني : القدرية : نفاة القدر. وهؤلاء ظهر أمرهم في عهد أواخر الصحابة وقد أنكر عليهم عبد الله بن عمر بن الخطاب مقاتلهم التي ظهرت على يد معبد الجهني وتابعه عليها غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك سنة ١٠٦ هـ حين استفحل أمره. ثم احتضن هذه المقالة المعتزلة فأنكروا القدر وأسندوا أفعال العباد إلى قدرهم. ولذا سماهم أهل السنة بالقدرية، ولا يكاد يذكرهم الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي إلا بهذا الاسم. مع أنهم لا يقرون بهذا الاسم، بل يطلقونه على أهل السنة ويقولون إنكم أحق به لأنكم تثبتون القدر. وسبب فرارهم من هذا الاسم ماورد من أحاديث في ذم القدرية منها ما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه والترمذي وحسنه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : « القدرية مجوس هذه الأمة » قال ابن حجر رجاله رجال الصحيحين وصححه الحافظ ابن القطان الفاسي، وأعله المنذري بالإنقطاع. وللحديث طرق أخرى بالفاظ متقاربة.

فأما القدرية فإنها تحد الفعل بأنه « الموجود المتعلق بمن كان قادراً عليه ». يعنون بذلك أنه كان مقدوراً لفاعله قبل حال وجوده/ وأن الله تعالى

ص ٢٨

= وغلاة القدرية تنكر سبق علم الله سبحانه بالأشياء قبل وجودها. وزعموا أن الله لم يقدر الأمور أزلاً ولم يتقدم علمه بها، ولم يتقدم علمه بالمطيع والمعاصي والمؤمن والكافر من عباده حتى تقع منهم الطاعة والمعصية، فعرف عندها من يدخل النار ومن يدخل الجنة منهم وهؤلاء مخالفون للنصوص الصحيحة الصريحة ومنها قوله تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ﴾ وقوله ﷻ : « إن الله خلق الخلق وعلم ما هم عاملون » وقد ذكر القرطبي وابن حجر وغيرهما أن هؤلاء بحمد الله - قد انقربوا.

وأما المعتزلة فقد قسموا أفعال العباد إلى مباشرة ومتولدة . فأما المتولدة فأضافوا منها للعبد ما تولد. وقد سبق أن بينا مذهبهم فيها من خلال التعليقات على مباحث العلم. أما الأفعال المباشرة : فقد نفوا أن يكون الله خالقاً لها تنزيهاً لله لأن في أفعال العباد ما هو قبيح. وذكر إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٧٣ أن المتقدمين منهم كانوا لا يسمون العبد خالقاً لقرب عهدهم من إجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله. ثم تجرأ المتأخرون فبعضهم أطلق على العبد أنه خالق على الحقيقة. ونفوا أن يكون الله خالقاً لأفعال عباده حقيقة وعبارات المعتزلة في المسألة متفاوتة. ويبين مذهبهم قول عبد الجبار بن أحمد : « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله - عز وجل - أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه. وأحالوا - أي المعتزلة - حدوث فعل من فاعلين ».

فالمعتزلة ترى أن العبد محدث لأفعاله واقعة منه على جهة الإستقلال. ووصفهم شيخ الإسلام - رحمه الله - بأنهم مبتدعون ضالون، وقد فرطوا حيث نفوا كون الله خالقاً لأفعال عباده، فاثبتوا خالقاً غير الله مستقلاً بالخلق. وقد تطرف بعضهم، فنفى أن يكون الله - جل جلاله - قادراً على فعل مثل فعل العبد، وبهذا يلزمهم أنه يحدث في ملك الله سبحانه ما لا يريد. والدافع لهم لما قالوه أنهم يرون أن كون أفعال العباد مخلوقة لله مع محاسبتهم عليها يتنافى مع العدل. وكذلك ظنوا أنه يلزم تطرق القديم بالحادث. كما أنهم أرادوا تنزيه الله عن خلق ما هو من المعاصي من أفعال بني آدم، فوقعوا فيما هو أعظم من جعل خالقين مع الله سبحانه. ولهذا وصفهم الرسول ﷺ بأنهم مجوس هذه الأمة لمشابعتهم لهم في هذا الجانب، حيث جعلوا إلهين إله النور وإله الظلمة.

أما الوسط فهم فرقتان : السلفية والأشاعرة : وقد اتفقت الفرقتان على أن الطاعات والمعاصي والكفر والإيمان واقع بقضاه الله وقدره، لا خالق سواه فجميع أفعال العباد مخلوقة له حسننها وقبيحها والعبد غير مجبور على أفعاله بل هو قاهر عليها.

فأما مذهب السلف فيوضحه قول شيخ الإسلام في العقيدة الواسطية ص ٢٤ حيث قال : « والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم ...، والعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم » وقريب من هذا ذكر في فتاويه ٤٥٩/٨ ومواضع أخرى. وقد عبر الطحاوي عن ذلك. بأن أفعال العباد خلق من الله وكسب من العباد بمنزلة الأسباب من المسببات. فالعباد قدرة ومشينة وإرادة لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشينته وإرادته . قال تعالى : ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ . فالمضاف إلى الله خلق أفعال العباد، والمضاف =

وغيره من الفاعلين لا يقدر على الفعل في حال حدوثه من حيث امتنع كون

= للعبد كسبها، وهو الذي عليه المدح والذم.

أما الأشاعرة فقد اضطربت النقول عنهم لاختلاف ماذكروه في كتبهم. ولكون حقيقة مذهب أبي الحسن الأشعري يصعب فهمه. حتى نقل ابن القيم في شفاء العليل أن العقلاء قالوا : « ثلاثة أشياء لاحقيقة لها : طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري ». وذلك لأنه أثبت قدرة لا تأثير لها.

وقد ذكر إمام الحرمين في الإرشاد أن الأشاعرة اختلفوا في وجه تعلق القدرة بالحادث بمقدورها. وقال : إن الوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها. وقال إن للعبد قدرة وكسباً. ثم ذكر أن جماعة من الأشاعرة قالت : إن القدرة الحادثة تؤثر في حال المقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري وأبطله.

وقد أجهد السفاريني نفسه في لوامع الأنوار البهية بالإستدلال على أن محققي الأشاعرة بما فيهم شيخهم أبو الحسن لهم موافقة على حقيقة مذهب السلف. وأورد نقولاً عن إمام الحرمين من عقيدته النظامية، ومن ذلك « من استتراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله. ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون».

ثم قال : « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى بإتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، لكنه يضاف إلى الله تقديراً وخلقاً ».

ونقل السفاريني عن الإبانة - وهو آخر كتب أبي الحسن الأشعري. أنه ينفي إستقلال قدرة العبد بإحداث الفعل، ولم ينف أصل التأثير. ونقل أن الغزالي في كتاب الشكر من إحياء علوم الدين قال : « فليست قدر العبد من نفسه ولنفسه، بل الله خالقه وخالق قدرته وأسبابه والممكن له من ذلك ».

والذي يبدو لي أن بعض الأشاعرة كالإيجي والأمدى وغيرهما اثبتوا للعبد كسباً بمعنى أنه قادر على فعله، وإن كانت قدرته لا تأثير لها. فلا يثبتون في المخلوقات قوى ولا طبائع، ويقولون إن الفعل يحدث عندها لا بها. وهذا هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري. وهذا القول قريب جداً من قول الجبرية إلا أنهم اثبتوا للعبد قدرة لا تأثير لها. وأولئك لم يثبتوا للعبد قدرة. فقال الأمدى في غاية المرام ص ٢٠٧ « ذهب أهل الحق - يعني الأشاعرة - إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكْتِسَاب وإلى الله تعالى بالخلق والإختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً ». وقال الإيجي في المواقف ص ٣١٢ : « أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ». وقد ظهر القول بالجبر على ما خطه الإيجي بقلمه في المواقف في ص ٢٢٤ في معرض مناقشة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين حيث قال : « لنا وجهان : الأول : إن العبد مجبور في أفعاله » ومن حجج هؤلاء قوله تعالى : « فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ».

ونقل الإيجي عن الأستاذ أبي اسحاق أنه يقول : إن الفعل يحدث بمجموع القدرتين. ونقل عن الباقلاني أنه يقول : إن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته، أي كونه طاعة ومعصية - ينظر كل ذلك في شرح العقيدة الطحاوية ٦٣٩/٢ وما بعدها، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢٩١/١ وما بعدها، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٧٣ وما بعدها، والمغني لعبد الجبار ٣/٨.

الموجود مقدوراً، وقد منعوا لذلك الأمر بالموجود والنهي عنه والإباحة له والتحریم، ونحن نبين فساد هذا القول من بعد في أحكام الأوامر.

فصل

في ذكر أقسام إكتساب الخلق

اعلموا أنها في الأصل على ضربين :

فضرب منها كسب لعاقل مكلف، والضرب الثاني كسب لغير عاقل.

فالعاقل منهم الملائكة والجن والبالغون من الإنس غير المنتقصين. والذي ليس بعاقل منهم البهائم والأطفال والمنتقصون من البله والمجانين، وأفعال هؤلاء باتفاق غير داخلة تحت التكليف لخروجهم عن العقل والتمييز وصحة تلقي التعبد والعلم به وقصد ما يكلفونه بعينه، ولسنا نعني بزوال التكليف عنهم فيها إلا ترك المطالبة لهم بالاجتناب لها أو الإقدام عليها، وحصول وعد ووعد وثواب وعقاب ومدح وذم عليها، ولا نعني به سقوط أحكام شرعية تجب فيها على ولي الطفل والمجنون، وصاحب البهيمة وقائدها من ضمان جنائية، وغرم متلف، وقيمة أرش ووجوب زكاة في مال، غير أن لزوم ذلك لوليها ليس بأمر وخطاب لهما، وإنما هو تكليف لغيرهما (٣).

فصل

ولو حصل لبعض من لم يبلغ الحکم عقل البالغين لصح تكليفه التوحيد مما بونه بغير محال في العقل حصول بعضهم كذلك، غير أنه معلوم بالسمع أنه لا يحصل لأحد منهم بدلالة وهي قوله ﷺ : « وعن الطفل حتى يبلغ » (٤).

(٣) هذه الأشياء التي استدرکها المصنف من عدم التكليف بها إنما هي من خطاب الوضع بالنسبة لغير المكلفين لعدم قدرتهم على فهم خطاب التكليف لعدم كمال عقولهم أو لعدم فهمهم. وهي خطاب تكليف بالنسبة لأوليائهم، فيثابون ويعاقبون على فعلهم أو تركهم.

(٤) هذا جزء من حديث رواه أبو داود في السنن ٥٥٨/٤ كتاب الحدود برقم (٤٣٩٨) والنسائي في المجتبى من السنن ١٥٦/٦ باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه في السنن ٦٥٨/١ =

ففي رفع القلم عنه دليل على عدم تمييزه لما يعرفه العقلاء، وسقوط فرائض الدين عنه من الصيام والجهاد وغير ذلك دليل على ما قلناه، وهذا مما سبق الإجماع عليه قبل خلاف من يُحكي ذلك عنهم من أهل العراق وغيرهم (٥).

فأما تعلقهم في ذلك بوجوب ضربهم على الصلاة لعشر، ولزوم غرم الجنايات في أموالهم، والزكوات على قول بعضهم (٦)، وإجزاء صلواتهم إذا

= برقم (٢٠٤١) كتاب الطلاق كلهم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ « رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر » وصححه الفخري في تخریج أحاديث اللع من ٩٨. وأخرجه أبو داود في السنن ٥٦٠/٤ برقم (٤٤٠٢) مرفوعاً، والترمذي في سننه ٢٣٢/٤. كتاب الحدود برقم (١٤٢٣). مرفوعاً وموقوفاً، وقال العمل على هذا الحديث عند أهل العلم. وأخرجه الحاكم في المستدرک ٢٨٩/٤ كتاب الحدود وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي وأخرجه أحمد في المسند ١٠٠/٦. وأخرجه البخاري موقوفاً على علي في كتاب الطلاق، باب الطلاق في إغلاق تحت رقم (٥٢٦٨). وأخرجه ابن حبان برقم (١٤٩٦) وابن الجارود في المنتقى من ٧٧ والدارمي (١٧١/٢). وأبو نعيم في أخبار أصبهان ٢١٤/٢ وابن خزيمة في صحيحه برقم (١٠٠٢). وينظر تفصيل تخریجه إرواء الغلیل للألباني ٧-٤/٢ ونصب الراية للزيلعي ١٦٤/٤.

(٥) لم أجد القول بتكليف الصبي المميز إلا رواية للإمام أحمد رحمه الله نص أصحابه على أنها مرجوحة. قال الطوفي في مختصر الروضة (١٨٦/١). والأظهر من القولين عدم التكليف لأن المشرع علّق التكليف بالبلوغ لأنه مظنة وجود العقل ولم يعلق التكليف على العقل « ونسب ابن تيمية في المسودة (ص ٢١) تكليفه لقوم. ونقل عن الجمهور عدم التكليف. وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٤٩٩/١ ولا يكلف مراهق على الصحيح من المذهب. وعن الإمام أحمد رواية ثانية أن المراهق مكلف بالصلاة. ورواية ثالثة أن ابن عشر سنين مكلف بالصلاة، ورواية رابعة أن المميز مكلف بالصوم. والروايات الثلاث الأخيرة يجمعها تكليف المميز وهو دون البلوغ. ونقل ابن السبكي في الإبهاج ١٥٩/١ عن البيهقي أن الأحكام إنما نيّطت بابن خمس عشرة عام الخندق، وإنها كانت قبل ذلك معلقة بالتمييز. وقد ذكر الشوكاني في الإرشاد أن القائل بتكليف الصبي المميز لم يأت بشيء يصلح لإيراده دليلاً.

أما الحنفية فذهبوا إلى أنه يصح منه الأداء في التمييز، ولكن لا يجب عليه التكليف إلا بفرضية الإيمان، ولو أداه كان فرضاً لا نفلاً لصحته من علي بن أبي طالب وعدم مطالبته به عند بلوغه. وقد رتبوا على عدم تكليفه مسائل عديدة ذكرها السرخسي في أصوله ٢٤١/٢، والخبازي في المغني من ٣٧١ وتقرير التعبير ١٧٢/٢.

(٦) ذهب الآكثرون إلى وجوب الزكاة في مال الصبي ويخرجها عنه الولي. ونقل ابن قدامة في المغني ٦٢٢/٢ عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي على أنهم قالوا تجب الزكاة ولا تخرج حتى يبلغ الصبي. ونقل عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبیر والنخعي لا تجب الزكاة في أموالهما. ونقل عن أبي حنيفة أنها تجب زكاة الزروع والثمار وصدقة الفطر ولا يجب عليه زكاة في ماعدا ذلك والراجع ما ذهب إليه الجمهور.

وينظر تفصيل المسألة فتح القدير ١٥٦/٢، والمهذب ١٤٠/١، والام ٢٣/٢ والمحلى ٢٠٥/٥.

فعلت بشروطها عند دخول وقت الصلاة وقبل بلوغهم وسقوط الفرض بها عنهم^(٧). وأن ذلك دليل على أنهم مكلفون ومخاطبون، فإنه تعلق باطل. ص ٢٩
فأما ضربهم عليها لعشر^(٨)، فمن تكليف الأب والولي لينشئوا الطفل عليها ويألف إيقاعها. وأما لزوم الغرم والزكاة فمما يلزم الولي بون الطفل.

وأما قول من زعم أن صلواته قبل بلوغه إذا فعلت في الوقت بشروطها أجزأت عن الصلاة الواجبة عليه عند البلوغ^(٩) فإنه لا حجة فيه، لأنه لا يمتنع أن يسقط عنه الفرض إذا بلغ بسبب فعل مثله قبل بلوغه وإن لم يكن مافعله واجباً، إذا دلّ السمع على أنه قائم مقامه، كما يقول بعض الفقهاء إن الصلاة المفعولة في أول الوقت نقلت ليس بفرض وإن سقط بها الفرض عند وجوبه وتضييقه^(١٠)، فبطل ما قالوه، وثبت أن الطفل غير مكلف على وجهه.

(٧) المقصود بهذا الفرع هو إذا بلغ الصبي قبيل دخول وقت العصر مثلاً وكان قد صلى الظهر قبل البلوغ فبعضهم قال بسقوط فرض الظهر عنه بما أداه قبل البلوغ، وبعضهم قال عليه الإعادة.

(٨) وذلك للحديث الذي أخرجه أبو داود برقم ٤٩٥، وابن أبي شيبه في المصنف (١٣٧/١) والدارقطني رقم (٨٥) والحاكم ١٩٧/١، البيهقي (٩٤/٧) وأحمد (١٨٧/٢) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص. ولفظ أبي داود: «مرو أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع».

(٩) هذا القول قال به الشافعي رحمه الله نقله عنه الشيرازي في المهذب ووافقه عليه، ولكنهما استحسنا الإعادة بعد البلوغ، ونقل أن أبا العباس بن سريج قال بالإعادة في أحد قوليه. وذهب الحنفية والحنابلة على ما في الكافي لابن قدامة ٩٤/١ والمغني للخبازي ص ٣٧٢ - إلى القول بالإعادة. وحجتهم أن صلاته الأولى التي قبل البلوغ وقعت نقلاً فلا تجزئة عن الفرض. وينظر المهذب للشيرازي ٥٨/١ والمغني لابن قدامة ٣٩٩/١.

(١٠) عن الحنفية في صفة فعل ماوقته موسع في أول الوقت روايات - وما أشار إليه المصنف هي إحدى الروايات عنهم، ويوجد رواية أخرى منسوبة للكرخي منهم وهي: أن الفعل موقوف، فإن ظهر أن المكلف في آخر الوقت كان من المكلفين كان فعله فرضاً وإن كان ليس من المكلفين كان يكون فقد عقله - كان نقلاً. وينظر في حقيقة ما روى عن الحنفية شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠ والتبصرة للشيرازي ص ٦٠ وأصول السرخسي ٢٢/١ والمعتمد لأبي الحسين البصري ١٣٥/١ والعدة لأبي يعلى ٢١٠/١ وروضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ١٠٢/١ وشرح الكوكب المنير ٣٧١/١ وأصول الجصاص ١٢٢/٢ وميزان الأصول ص ٢١٧ وشرح اللمع ٢٤٦/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٢٤١/١ وقال السمرقندي في الميزان الرواية المعتمدة أن الوقت كله وقت الفرض وهو مخير في الأداء، وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت.

بَاب

القول فى معنى التكليف وقصد الفقهاء بوصف المكلف بأنه مكلف

اعلموا أن الأصل في التكليف أنه إلزام ما على العبد فيه كَلْفٌ ومشقة^(١)، إما فى فعله أو تركه، من قولهم : كلفتك عظيماً، وتكلف زيد أمراً شاقاً، وأمثال ذلك.

والفقهاء يستعملون ذلك على ثلاثة معان :

فوجه منها ، ما قلناه وهو « المطالبة بالفعل أو الإجتنب له ».^(٢) وذلك لازم في الفرائض العامة نحو التوحيد والنبوة والصلوات، وما جرى مجرى ذلك، فكل عاقل بالغ مطالب بذلك مكلف له، لا يسقط عنه فعل ذلك بفعل غيره لمثله^(٣). وقد يسقط عنهم بعض ما كلفوا إيقاعه إذا فعل غيرهم مثله، نحو غسل الميت والصلاة عليه والجهاد^(٤)، وما جرى مجرى ذلك من اختلاف فرائضهم في أمور لا يعم فرضها^(٥).

(١) هذا حد التكليف لغة، وفي القاموس المحيط ١٩٨/٣ التكليف : هو الأمر بما يشق «، وفي مختار الصحاح ص ٥٧٦ : كَلَفَه تَكْلِيفاً : « أمره بما يشق عليه » ، وفي المصباح المنير ٥٣٧/٢ التكليف : المشاق.

(٢) هذا المعنى ما قصده جماهير الأصوليين . وقد عبروا عنه بعبارات متفاوتة، وذلك بسبب اختلافهم في كون المباح من التكليف الشرعية أم لا. فمن قال هو من التكليف حده أنه « إلزام مقتضى خطاب الشرع ». ويقصد هؤلاء بدخول المباح في التكليف هو وجوب اعتقاد كونه مباحاً. وأما من يرى أن المباح ليس من التكليف. فيحده بأنه « هو خطاب الشرع بالفعل أو الترك ». وينظر في تعريفه : مختصر روضة الناظر للطوفي ١٧٧/١ وشرح الكوكب المنير ٤٨٣/١ والتعريفات للجرجاني ص ٥٨، والفروق للقرافي ١٦١/١.

(٣) وهذا ما يسمى اصطلاحاً بالواجب العيني.

(٤) وهذا ما يسمى اصطلاحاً بالواجب الكفائي.

(٥) حقيقة الواجب الكفائي عند المحققين أنه « ما وجب على الجميع وسقط بفعل البعض » فقوله « لا يعم فرضها » يخالف ما عليه المحققون. وقد أجاد الطوفي في شرح مختصر الروضة في بيان =

والوجه الثاني ، أن يقولوا : « إن العبد مكلف ومخاطب » . على تأويل أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه في حال السكر والغلبة فرض يلزمه، وعلى تأويل أن طلاقه نافذ واقع وحده واجب، وضمان جنايته لازم وأمثال ذلك، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وتعمده. فيقال له : إذا نسيت صلاة أو نمت عنها في وقت لو كنت ذاكراً فيه ويقظاناً (٦) لزمك/ فقد وجب عليك ص ٢٠ قضاؤها وفعل مثلها، كما يقال للحائض إذا طهرت ليس عليك قضاء الصلاة التي لم تخاطبي بها بسبب عَرْضٍ فأزال تكليفها عنك.

والوجه الثالث ، أن يقولوا : إن الطفل مخاطب ومكلف، وكذلك العبد والمريض، يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لا يجب عليهم فعله ناب مناب ما يجب عليهم وقوع موقعه، فلذلك قالوا : إن المريض الذي يجهد الصيام والقيام إلى الصلاة - ولا يجب ذلك عليه - مخاطب بهما إذا فعلهما. يعنون بذلك أنه واقع موقع ما يجب عليه. ويقولون : إن العبد مخاطب بالجمعة إذا حضرها وفعلها، يعنون بذلك أنها نائبة مناب ما يجب عليه وإن لم تكن من فرضه. وكذلك من يكلف الحج باستطاعة بدنه وإن لم يجد زاداً ولا راحلة مكلف بالحج بمعنى أنه نائب عن فرضه إذا وجد ذلك، وإن لم يكن ما فعله من تكليفه على قول من جعل الإستطاعة الزاد والراحلة. وكذلك قولهم : إن الطفل قد كلف الصلاة إذا فعلها بشروطها قبل البلوغ وفي الوقت، يعنون بذلك أنها نائبة مناب ما يجب عليه، وإن لم تكن من فرضه، فيجب تنزيل مقاصدهم على واجبها ومعرفة أغراضهم بذلك، لأننا قد نستعمل هذا أحياناً

= الفرق بين الفرض العيني والفرض الكفائي. وانظر في ذلك كله شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٠٤/٢، والمسودة ص ١٥٧، والقواعد والفوائد الأصولية للبطي ص ١٨٦ وجمع الجوامع بحاشية البناني ٢٧/١ وشرح الكوكب المنير ٣٧٥/١ ونهاية السؤل ١١٨/١، والفرق ١١٦/١ وشرح تنقيح الفصول ص ١٥٧.

وقول المصنف بعدم كون الكفائي فرضاً على الجميع، وافقه عليه فخر الدين الرازي والبيضاوي في المنهاج وتاج الدين السبكي. ينظر في ذلك المستقصى ١٥/٢، والمحصول ٣١٠/٢/١.

(٦) في المخطوطة « يقظان ».

على هذه الوجوه (٧).

فصل

تفصيل أفعال المكلفين وما يدخل منها تحت التكليف

اعلموا - وفقكم الله - أن أفعال العقلاء على ضربين :

فضرب منها لا يصح دخوله تحت التكليف، وهو ما يقع منهم في حال السهو والغفلة والنوم والغلبة بالسكر (٨) ، وكل ما يقطع عن ثبوت العقل والتمييز.

(٧) الوجه الثاني والثالث من إطلاقات التكليف لم يذكرهما إمام الحرمين في تلخيص التقريب . كما أنني لم أجد أحداً غير الباقلاني أطلق لفظ التكليف على الوجه الثالث، وهو كون العبد مكلفاً بصلاة الجمعة لكونها تصح منه إذا أداها وكون غير المستطيع مكلفاً بالحج بمعنى يصح منه. أما الوجه الثاني فقد يُسمى تكليفاً عند كثير من الأصوليين، وهو قولهم الساهي والنائم مكلف بمعنى أنه مطالب بأداء ما نام أو سها عنه. وإمام الحرمين لم يذكر في تلخيص التقريب إلا الوجه الأول. انظر تلخيص التقريب لوجه (٤) .

(٨) ينبغي إفراد السكران عن الساهي والغافل والنائم من حيث دخولهم تحت التكليف. فأما بالنسبة للساهي والغافل والنائم. فقد ورد النص في رفع التكليف عنهم بقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل ». وكذلك قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ويلحق بهؤلاء المغمى عليه والمجنون وأكل البنج. هؤلاء لم يقل بدخولهم تحت التكليف إلا الحنفية على تفصيل، فقال السمرقندي في الميزان ص ١٨٨ ، « وعندنا مخاطبان وهو مبني على أن حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب، وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما، ثم قال إلا أن الله رفع المؤاخظة عنهما دفعا للحرص مع جواز المؤاخظة عقلاً ». ويوجد تفصيلات أخرى للحنفية نذكرها صدر الشريعة في التوضيح على التنقيح ٣٣٧/٢ حيث قال : النسيان لا ينافي الوجوب ولكنه يكون عنراً في حق صاحب الشرع إذا لم يكن بتقصير منه. وقد بين ابن نجيم في الأشباه والنظائر أن النائم يشارك المستيقظ في خمس وعشرين مسألة وذكرها.

أما بالنسبة للسكران فذهب لتكليفه جماعة أخرى بالإضافة للحنفية منهم الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه والشافعي، وإليه يميل السبكي والإسنوي في التمهيد من الشافعية. وذهب جمع من الشافعية كالغزالي والأمدى وإمام الحرمين وبعض الحنابلة كابن قدامة وابن عقيل وبعض المالكية كالباقلاني وجمهور المعتزلة إلى عدم تكليفه. ويعتمد من قال بالتكليف إما لقولهم بجواز التكليف بالمحال أو للتخليط على السكران لتناوله المسكر عالماً به مختاراً علماً بأن الأشعري له في تكليف الغافل قولان مع أنه يقول بجواز التكليف بالمحال، كما نقل عنه ذلك البجلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٥٨.

والحنفية كما نقل الخبازي في المغني ٢٨٩. تلزم السكران كافة تصرفاته ما عدا الردة =

وقال شنود من الفقهاء : إن على الغافل تكليفاً في هذه الأحوال، وربما حصل الخلاف منهم - عند التحصيل - في عبارة دون معنى، وهو أن يقولوا إنه يلزم الغافل عند إفاقته وتذكره تكليفٌ وغرمٌ وطلاقٌ وحدٌ، وهذا مالاخلاف فيه (٩).

والذي يدل على امتناع تكليف الساهي فعل ما هو ساهٍ/ عنه. ص ٣١

أن المكلف الفعل، إنما يكلف إيقاعه أو اجتنابه على وجه قصد التقرب وإرادة الله تعالى بالفعل أو الإجتنب . وقد علم أن القصد إلى التقرب بفعل بعينه أو اجتنابه متضمن للعلم به حتى يصح القصد إليه دون غيره، وموقع الشيء مع السهو عنه وعدم القصد لا يصح أن يكون مع سهوه عالماً به

= استحساناً والإقرار بالحدود الخالصة لله.

وقد نبه ابن السبكي في الإبهاج ١/٥٨ على أنه لا ينبغي أن يظن ظان أن الشافعي يجوز تكليف الغافل، وقال ابن السبكي وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعي رضي الله عنه فصل بين السكران وغيره.

ونقل الأسنوي في التمهيد ص ١١٣ قولاً ثالثاً في تكليف السكران وهو أنه يكون مكلفاً في ما هو عليه دون ما هو له تغليظاً عليه.

وينظر تفصيل الكلام على تكليف الغافل ومن تبعه والسكران : شرح الكوكب المنير ١/٥١٠ ، والمسودة ص ٣٣ ، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٨٨ ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٦٨ ونهاية السؤل مع البدخشي ١/١٣٧ وإحكام الأحكام للأمدي ١/١٥٢ والإبهاج ١/١٥٦ والمنخول ص ٢٨ ، والمستصفي ١/٨٤ ، والبرهان ١/١٠٥ والمدخل لمذهب أحمد لابن بدران ص ٥٨ والأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر ص ٥٥٢.

(٩) الناسي والساهي والغافل والذاهل. حكمها بالنسبة للتكليف واحد لتقارب معانيها. وقد اتفق في جوانب منها فاتفق الجميع على سقوط الإثم عنهم، كما اتفقوا على عدم سقوط حقوق العباد المترتبة عليها ولكن أكثرهم لا يعتبرون هذا من التكليف، إنما هو من خطاب الوضع، كما اتفقوا على أنه غير مطالب بفعلها حالة نومه وسهوه وغفلته وذهوله. والقائلون أنه مكلف يعنون أنه يصح توجيه الخطاب إليه. والذين يمنعون كونه مكلفاً يريدون أنه لا يترتب على تصرفاته حالة النسيان والسهو والغفلة والذهول إثم، كما لا يقبل منه ما يشترط فيه النية. لعدم صحة القصد والنية منه. وينظر في ذلك المستصفي ١/٨٤، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٣٩ ونهاية السؤل مع البدخشي ١/١٧١ والأحكام للأمدي ١/١٥٢ وجمع الجوامع مع البناني ١/٦٨ وفواتح الرحموت ١/١٥٦ وأصول السرخسي ٢/٣٢٨ وما بعدها، والمسودة ص ٣١. ونقل في المسودة عدم التكليف عن إمام الحرمين وابن قدامة وابن عقيل وارتضاه . ونقل عن ابن عقيل أنه بين أن النزاع في العبارة وليس في المعنى. بل نقل الإتفاق على المعنى. علماً بأن القائلين أن الغافل مكلف بنوا ذلك على جواز التكليف بالمحال.

وقاصداً إليه بعينه، فضلاً عن قصد التقرب به وفعله لله دون غيره، فثبت بذلك أنه غير داخل تحت التكليف.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو قيل للساهي : اقصد للتقرب بفعل ما أنت ساهٍ عن فعله أو التقرب بالإجتنب له لوجب أن يقصد إلى إيقاع ما يعلم أنه ساهٍ عنه أو اجتنابه، وعلمه بأنه ساهٍ عنه ينقض كونه ساهياً عنه، ولعاد عالماً به إذا علم أنه ساهٍ عن الفعل الذي يجتنبه أو يوقعه، وخرج عن كونه ساهياً عنه، فاستحال لذلك تكليف الساهي التقرب بما هو ساهٍ عنه أو اجتنابه.

وأما ما يدل على إحالة تكليف النائم والمغلوب والسكران فهو نفس ما دل على امتناع تكليف البهيمة والطفل والمجنون لاشتراك جميعهم في زوال العقل والتمييز، بل قد علم أن الطفل والمجنون أقرب إلى العلم والقصد إلى كثير من الأشياء من المغلوب بالنوم والمرض والسكر، ومن حيث كان للطفل والمجنون قصود وعلوم بأشياء كثيرة، وقصداً إلى التحوز والإجتلاب لأشياء كثيرة لا يعلمها السكران والمغلوب بالنوم والبرسام^(١٠)، ولأن النائم قد يُنبّه فينتبه عاقلاً مميزاً، والمريض والسكران أسوأ حالاً من المجنون في زوال عقله وتعذر عوده إليه بأمر يكون من العباد، فثبت بذلك امتناع تكليف من هذه حاله، كما يمتنع تكليف المجنون والطفل، وهما أمثل حالاً منهما.

فصل

فإن قالوا ، كيف تحيلون دخول فعل النائم والمغلوب والسكران والساهي تحت التكليف مع إجماع الأمة من الفقهاء وغيرهم على لزوم أفعال

(١٠) البرسام : بكسر الباء، هي كلمة معربة وفعلها برّسم فهو مبرّسم. وهي علة عبارة عن ورم حار في الحجاب الذي بين الكبد والأمعاء. ثم يتصل بالدماغ فيهذي منها المريض. ويقال لهذه العلة « الموم » وينظر في ذلك : معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا ٢٧٢/١ ط مكتبة الحياة بيروت سنة ١٩٥٨، وترتيب القاموس المحيط لطاهر الزاوي ٢٤٩/١ الطبعة الثانية مكتبة عيسى البابي الحلبي.

لهم بسبب الأفعال الواقعة منهم في حال السهو والنوم/ والغلبة بالسكر ٣٢
وغيره، نحو تكليف فعل الصلوات الفوائت في حال نومه وسكره، ولزوم طلاق
السكران بسبب سكره (١١)، ووجوب حده، وقيمة ما أتلفه في حال سكره،
إلى غير ذلك من الأحكام ؟

يقال له . فقد بان بما قدمناه زوال عقل النائم والسكران وأنهما
أسوأ حالاً من الطفل والمجنون فامتنع تكليف الكل لذلك، وإنما يجب على
النائم والسكران قبل زوال عقولهما أو عند إفاقتهما وعودتهما إلى صحة
العقل قضاء ما لم يفعلاه من الصلوات في حال النوم والسكر، وذلك خطاب
لهما في حال عقولهما بفرض مبتدأ، ولكنه مع ذلك سبب خطابهما في حال
العقل بفرض مبتدأ وغرم واجب، ولو لم يجعل الفوات وما وقع منه من
الطلاق، وفعل فيه من السكر سبباً لوجوب القضاء، ونفوذ الطلاق، ووجوب
الحد، (١٢) ثم يسقط ذلك عنه إذا عقل كان ذلك صحيحاً جائزاً بإجماع.
وكما يكون فعل البهيمة وقاتل الخطأ وحكم الحاكم وفتيا المفتي أسباباً
لوجوب أفعال على غير الفاعل لها، لا لأن فعل البهيمة وقتل الخطأ داخلان
تحت تكليف العاقلة (١٣) وصاحب البهيمة، وإذا كان ذلك كذلك بطل أن يكون
لزوم هذه الأمور في حال الإفاقة خطاباً وتكليفاً لمن لا عقل له.

فأما من توهم أن حد السكران إنما وجب عليه بسبب أدخله على عقله
وهو السكر، فإنه باطل، لأن السكر من فعل الله تعالى فيه، وليس من كسب

(١١) نقله الإجماع على لزوم طلاق السكران لا يصح، فالخلاف في المسألة مشهور بين السلف. ونقل
ابن قدامة في المغني ١١٥/٧ عدم وقوعه عن عثمان بن عفان رضي الله عنه وعن عمر بن
عبد العزيز وطاوس وربيعة والليث بن سعد ويحيى الأنصاري والعنبري وإسحاق وأبي ثور والمزني،
وهي رواية عن أحمد اختارها أبو بكر بن عبد العزيز من أصحابه. وأحد قولي الشافعي. ولم
يفرق أصحاب هذا القول بين من زال عقله بمعصية أو غيرها. وقاسوا ذلك على من كسر رجله
حيث يجوز له أن يصلي قاعداً. ومن ضربت بطنها فاسقطت تسقط عنها الصلاة حالة حيضها

(١٢) هذه العقوبات الثلاثة للأفعال الثلاثة المتقدمة على التوالي.

(١٣) يعني بتكليف العاقلة تكليفها بدية من قتله أحد أفراد العشيرة خطأ.

العبد ومقدوراته مباشراً ولا متولداً^(١٤). فأما استحالة ابتدائه بفعل السكر في نفسه فباطل^(١٥) باتفاق. وأما امتناع كونه مولداً لفعل السكر بسبب كان منه، فإنه ظاهر من قبل، إنه لم يكن منه إلا الشرب. وشربه للماء وسائر المائعات من جنس شربه الخمر العتيق. فلو ولد/ أحد الشربين السكر لولده ص ٣٣ الآخر، لأن الشيء إذا ولد عند أصحاب التولد شيئاً ولد مثله، ولو ساغ القول بأن الشرب يولد السكر لساغ أن يقال إن الأكل والشرب يولدان الشُّبُع والري وأن الوجبة^(١٦) تولد الموت، وكل هذا باطل. وأصل القول بالتولد عند أهل الحق باطل في فعل الله تعالى وفعل خلقه^(١٧)، فسقط

(١٤) عبارة المصنف هنا توهم أن المصنف يوافق الجبرية حيث نفى الكسب عن العبد. ولكن عبارته في كتابه « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » ص ٧٠ والتي هي أليق بمذهب الأشاعرة وهي : « العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : ﴿ لها ما كسبت ﴾ يعني من ثواب طاعة . ﴿ وعليها ما اكتسبت ﴾ يعني من عقاب معصية . ولقوله تعالى : ﴿ بما كسبت أيدي الناس ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾ . ثم قال الباقلاني : « فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى. ولا يقال لله تعالى : إنه مكتسب ، كما لا يقال للعبد إنه خالق. وقال في ص ٧٤ من الإنصاف : « الطاعة ليست بعلة للثواب ولا المعصية علة للعقاب، ولا يجب لأحد على الله تعالى، بل الثواب وما أنعم به على العبد فضل منه، والعقاب عدل منه، قال تعالى : ﴿ ليجزى الذين آمنوا و عملوا الصالحات من فضله ﴾ الروم : ٤٥ وقوله تعالى ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ﴾ النور (١٠) ثم حديث البخاري الذي أخرجه في تفسير سورة الليل : « أيدخل أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا . فقيل : ولا أنت . فقال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته » ، وإنما وعد الله سبحانه وتعالى بالثواب وأوعد بالعقاب، وقوله حق ووعد صدق ، فنصب الطاعات أمانة على الثواب والمعاصي أمانة على التردي في المهلكات، وكل ذلك أمانة للخلق بعضهم على بعض. أما الله فإنه علم بالأشياء قبل كونها. وقد قال في التمهيد ص ٢٥٨ في معنى قوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ إنهم يسألون عما يكسبون.

والحق أن الإثابة على الطاعة فضل من الله سبحانه. والعقاب على المعصية إن كانت شركاً محقق الوقوع جزاء وفاقاً وإن كانت المعصية بون الشرك فالأمر لله سبحانه إن شاء عفا وإن شاء عاقب عدلاً منه سبحانه وتعالى.

(١٥) في المخطوطة « فباطل » ولكن السياق يقتضي أن تكون العبارة « فلأنه باطل » ولعله يقصد بقوله باتفاق عند الجمهور عدا المعتزلة . وإلا فالمعتزلة لا يوافقونه على ذلك.

(١٦) الوجبة : وجب القلب وجبة بمعنى رجف رجفة. أنظر مختار الصحاح ص ٦٤٨.

(١٧) قد تقدم في الحواشي بيان بطلان ماذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد.

ماظنوه ^(١٨)، ولايسوغ - أيضاً - لأحد أن يقول إن السكر إنما وجب وتولد عن ذات الشراب، لأنه جسم من الأجسام، والأجسام لاتولد شيئاً، ولأنه لو تولد السكر عن ذات الشراب لكان فعلاً لله تعالى، لأنه فاعل الجسم الذي هو الشراب، فإذا لم يُحدَّ السكران بسبب كان منه. وهذا بين في إبطال قول من زعم أن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سبب كان منه وأمر أدخله على نفسه.

ولو قيل ، إنه إنما حدُّ لشربه ماقد أجرى الله تعالى العادة بفعل السكر عند تناوله لكان ذلك أولى ^(١٩)، إلا أنه يكون محدوداً على شيء فعله مع العقل لامع زواله، لأنه شرب وهو عاقل مميز.

فصل

فإن قالوا ، كيف يسوغ لكم منع تكليف السكران مع قوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ ^(٢٠) ونهيه لهم عن الصلاة في حال السكر، ولا فرق بين أن ينهاهم عن الصلاة مع السكر، وبين أن يأمرهم بها وبغيرها مع السكر ^(٢١)، وهذا يبطل ماأصلتم ؟

يقال لهم ، إذا بان بما قدمناه أن حال المغلوب بالسكر أسوأ من حال النائم والطفل والمجنون، لأنه يبلغ إلى حال لايفرق فيها بين نوات

(١٨) يشير بذلك إلى المعتزلة وإن لم يتقدم لهم ذكر صراحة. ولكن ما نقله من القول بالتولد لايقول به إلا المعتزلة.

(١٩) وعجالة الباقلاني هذه تمثل رأي جمهور الأشاعرة حيث أنهم لايرون تأثيراً لكسب العبد وفعله، وهو مخالف لمذهب السلف، وهو أن للعبد قدرة يفعل بها وله اختيار يثاب عليه ويعاقب عليه، وإبطال الباقلاني لقول من يقول : « إن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سبب كان منه وأمر أدخله على نفسه » لا يستقيم. بل العبارة صحيحة بمعنى أن العبد له اختيار وإرادة، فشرب المسكر الذي جعل المشرع شربه سبباً لإقامة الحد عليه. والله أعلم.

(٢٠) النساء آية : ٤٣.

(٢١) وجه استدلال من جواز تكليف السكران بالآية، أن الآية دلت بمنطوقها على جواز النهي في حال السكر فيقاس عليه جواز الأمر بالصلاة وغيرها بجامع كون كل منهما خطاباً للسكران.

المحارم وغيرهن، ولا يكون له قصد ولا تمييز على وجه ثبت بذلك أنه غير مكلف لفعل ولا لاجتناب، ووجب حمل الآية على تأويل يوافق موجب هذه الحجة، ولها تأويلات :

أحدها ، إن السكر سكران : أحدهما زوال العقل، وهذا هو الذي يمتنع معه التكليف وتوجيه الخطاب إلى العبد.

والآخر ، استحسان ما كان يستقبحه الشارب قبل شربه ولا يراه قبيحاً إذا شرب من الطرب والصياح والتصفيق والإنخلاع وكثرة الإنبساط مع بقاء عقله وصحة تمييزه وعلمه بأنه مكلف وكونه مفرقاً بين الضر والنفع والخير والشر/ وليس هذا من زوال العقل في شيء، وإنما حظر على الشارب أن يقرب الصلاة وهو سكران على معنى حظر شرب يصيره إلى هذه الحال، ولم ينه عن نفس الصلاة، فكفى عن ذكر النهي عن الشرب بذكر الصلاة التي وجب المنع من الشرب لأجل استيفاء حقوقها، وإلا فمن هذه حاله في التمييز مأمور بفعل الصلاة باتفاق . وإنما نهى عن الشرب المؤدي إلى هذه الحال عند حضور أوقات الصلوات، لأجل ما يحدث في الشارب من ثقل اللسان والحرص على استدامة الشرب والتثاقل بالصلاة، وإقامة ما يجب لها من الركوع والسجود والخنوع والخشوع. ومحذور عليه شرب قليل ما يؤدي إلى ذلك وكثيره، إذ كان شرب القليل داعياً إلى شرب الكثير، وما يؤدي إلى استئصال الفرض وحصول السكر. (٢٢)

فإن قيل ، إن قوله تعالى : ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ يدل على أنهم لا يعقلون في حال ما نهوا عن الصلاة ؟

(٢٢) الوجه الأول الذي حمل عليه السكر هو النشوة التي لا يزول معها فهم الخطاب وقد ضعف هذا الوجه إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ٤٥٨/٢ فقال : « وهذا بعيد، فإنه إن كان كذلك فلا يكون منهياً عن فعل الصلاة، بل الإجماع منعقد على أنه مأمور بفعل الصلاة والحالة هذه ». وهذا التأويل ارتضاه الطوفي في شرح مختصر الروضة ١٩٢/١. والآية منسوخ حكمها ، كما ذكر الهراسي عن الحسن وقتادة.

يقال لهم ، ليس الأمر كذلك وإنما أراد حتى تعلموا علماً يكون معه
التمكن من استكمال الفرض بحدوده وزوال استئقاله، وقد يحصل العلم بما
يقولون مع الاستئقال ومع عدمه، وذلك حصول له على وجه بون وجه.

وقد قيل - أيضاً - في تأويلها إنه أراد بقوله « وأنتم سكارى » من
النوم والاستئقال حتى تستيقظوا استيقاظاً يزول معه ثقل النوم، ويكمل معه
التمييز والنشاط والتمكن من القيام بحقوق الصلاة . (٢٩)

وقيل - أيضاً - إنما أراد النهي لمن قدمنا ذكره ممن لم يسكر ولم
يزل عقله عن الحضور مع النبي ﷺ في المساجد الجامعة تعظيماً للنبي
ﷺ والمؤمنين وتنزيهاً للمساجد، وإن كان الشارب لم يزل عقله بقدر
ما شربه (٣٠).

(٢٩) حمل السكر على السكر من النعاس نقله الماوردي في تفسيره « النكت والعيون » ٢٩٢/١ عن
الضحاك. ونقله الزمخشري في الكشاف ٢٦٩/١ بصيغة التضعيف ولم ينسبه لأحد.
(٣٠) نقل إلكيا الهراسي في أحكام القرآن عن الشافعي رحمه الله أنه قال : « المراد من الصلاة
موضع الصلاة، وبذلك يكون معنى الآية : لا تقربوا المساجد التي هي مواضع الصلاة وأنتم
سكارى لأنه يتوقع منكم الفحش في القول وتلويت المسجد فنهاهم عن دخول المسجد والصلاة مع
رسول الله ﷺ جماعة.

وقد استحسن هذا التلويل الهراسي. وعضده بعطف قوله تعالى : « ولا جنباً إلا عابري
سبيل ». ونقل هذا التلويل الزمخشري في الكشاف واستدل له بقوله ﷺ : « جنبوا مساجدكم
صبيانكم ومجانينكم » . ينظر الكشاف ٢٦٩/١ وأحكام القرآن للهراسي ٤٥٨/١.

ويوجد وجه آخر لتلويل الآية لم يذكره المصنف، وذكره غيره وهو أن النهي في الآية ليس عن
قربان الصلاة وإنما عن السكر. وهو نظير قوله تعالى : « ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون » أي
استمروا على الإسلام حتى يأتكم الموت. وقول الفقهاء : « لا تتهجد وأنت شبعان » ومرادهم
لاتشبع حتى تقوم للتهجد. فمعنى الآية على ذلك : استمروا على الصحو حتى تصلوا وأنتم عالمون
لما تقولون . وعليه يكون خطابهم في حالة الصحو بأن لا يقربوا الصلاة وهم سكارى. واللغة
تشهد لهذا. حيث إن قوله تعالى : « وأنتم سكارى » جملة حالية من قوله تعالى : « ولا
تقربوا »، وليس من قوله يا أيها الذين آمنوا، ولذا لم نجد أحداً من المفسرين قدر الآية بأنها يا
أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى أصوكم وأخطبكم بعدم قربان الصلاة. وهذا الوجه لا يسمى
تأويلاً . بل عدم تسليم بأن الآية خطاب للسكارى.

فصل

وقد زعم قوم (٣١) أن الشرب الثاني الذي معه زوال العقل مما يحظره العقل، وأن الشرب الأول الذي يكون معه طيب النفس والإنبساط مع بقاء العقل محذور بالسمع، وهذا باطل وخطأ من وجهين :

أحدهما ، إن العقل لا يحظر شيئاً أصلاً لما نبينه من بعد (٣٢).

والآخر ، إن كان سكرأ على الحقيقة بون السكر الأول فهما جميعاً من فعل الله تعالى غير كسب للعبد، فكيف يتعلق عليه إباحة أو حظر (٣٣)، والله الموفق للصواب.

(٣١) الذي عليه جماهير أهل العلم أن شرب الخمر حرام قليله وكثيره، ما أسكر وما لم يسكر. ولا يفتر أحد بقول بعض المتكلمين أن ما لم يسكر منها مباح كما نقل ذلك عنهم ابن قتيبة في كتابه « مختلف الحديث » كما لا يفتر أحد بما نقل عن داود الظاهري وأتباعه أنها طاهرة . ونقل الألباني في إرواء الغليل ٤٤/٨ عن النسائي : « وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريمهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها » . ويدل على فساد قولهم ما رواه مسلم وغيره « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » وما أخرجه أبو داود وغيره عن عائشة وصححه الألباني « ما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام » . وقد تمسك الحنفية في تحريم القليل من عصير العنب المتخمر وما أسكر من غيره بما روى عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً « حرمت الخمرة لعينها والمسكر من كل شراب » وقد ضعفه المحدثون، ولو جود ما يعارضه. انظر المغني لابن قدامة ٣٠٥/٨.

(٣٢) كلامه هذا فيه إشارة إلى فساد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة وسيأتي الكلام عليها. وما ذكره من تحريم السكر الذي يزول معه العقل ثابت بالعقل، وأن ما فيه النشوة فقط محرم بالسمع، لعله قول لبعض المعتزلة، كما هو ظاهر من إجابته. وأما الحنفية فيرون أن الشرب الأول إذا كان من غير عصير العنب، فهو ليس محظوراً. ولا يقام الحد على شاربه إلا إذا سكر. انظر المغني لابن قدامة (٣٠٥/٨).

(٣٣) لقد تقدمت الإشارة إلى أن المصنف لا يرى أن للعبد قدرة على فعله موثرة وإسناد الفعل له على سبيل المجاز فقط، ويسمى ما يحدث من العبد كسباً. وحقيقة الكسب غير واضحة. وبالتالي جوابه هذا فاسد لفساد الأصل الذي بناه عليه. فالعبد - على مذهب أهل الحق - فاعل حقيقة مختار لفعله. وقد أمره المشرع بأشياء ونهاه عن أخرى، ومنها الخمر، وبالتالي فهو محذور على المكلف، آثم بشربه ويحد عليه بسبب فعله الذي فعله.

بـاب

القول في صحة دخول فعل المكره

نحت التكليف والإختلاف فيه /

ص ٢٥

اعلموا أن المكره لا يكون مكرها إلا على كسبه وما هو قادر عليه، نحو المكره على الطلاق والبيع وكلمة الكفر، وكل ذلك إذا وقع كسب له ، وواقع مع علمه به وقصده إليه ^(١) بعينه فيصح لذلك تكليفه، كتكليف ما لا إكراه عليه فيه.

(١) لابد من بيان حد المكره لغة واصطلاحاً قبل الخوض في أقوال أهل العلم في كونه مكلفاً أو غير مكلف فالإكراه في اللغة : الإجبار والحمل قهراً من قبل الغير. قال في المصباح المنير (٢/٥٣٢): أكرهته على الأمر إكراهاً حملته عليه قهراً. وفي لسان العرب (١٣/٥٣٦) : أكرهته : حملته على أمر هو له كاره.

أما بالنسبة للإصطلاح فاختلفوا في حقيقته . فأبو بكر الباقلاني هنا وتابعه إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) وكذلك جمهور الحنفية وجمع كبير من الأصوليين لا يرون أن من كان كالآلة لا حول له ولا طول فأصبح كالريشة في مهب الريح كمن فتح فمه قهراً بيد المكره، وأوجر في فمه الخمر، أو كمن ألقى من شاهق على آخر فقتله أنه من الإكراه. بل قصرُوا المكره على من فسد إختياره، ولكنه لم ينعدم كمن هدد بإتلاف عضو أو حبس. وهو الذي وقع الخلاف في تكليفه وعدمه أما الأول فقد نقل جمع من الأصوليين الإتفاق على عدم تكليفه بين كل من لا يجوز التكليف بالمحال. وإنما قال بالتكليف فيه فقط بعض من جوز التكليف بالمحال، كما نقل ذلك الأمدى في الإحكام (١/٥٤) والإسنوي في شرح المنهاج (١/١٣٩) عن ابن التلمساني. وقال بعدم تكليفه جماهير العلماء من الحنابلة على ما في شرح الكوكب المنير ١/٥٠٩ ونقله عن ابن قاضي الجبل وعن البرماوي منهم. وقال به البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٣٩ وابن بدران في المدخل ص ٥٨، وقد نسب قوم القول بتكليف المكره مطلقاً للحنابلة والشافعية، منهم ابن تيمية في المسودة بدون تفصيل، وكذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/١٩٤) والصحيح إنهم لا يقولون بتكليف من أصبح كالريشة في مهب الريح بل بعضهم لا يدخلونه في المكره. كما سيظهر لك من حدودهم للإكراه.

وقد حده الحنفية ومنهم ابن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير ٢/٢٠٦ بأنه : « حمل الغير على ما لا يرضاه بما يفوت النفس أو العضو بقلبة الظن، فيفسد الإختيار ويعدم الرضا » وما دخل تحت هذا الحد سموه الإكراه الملجيء. وحذوا غير الملجيء « أنه ما كان بضرب لا يفضي إلى تلف عضو » وجعلوا من هذا الإلجاء الأدبي وهو ما كان التهديد فيه بالإضرار بوالد أو ولد أو عزيز على المكره وهذا الإكراه الذي ضابطه إفساد الإختيار لا إعدامه هو الذي وقع فيه النزاع بين الأول.

وقد زعمت القدرية أنه لا يصح دخوله تحت التكليف، لأنه لا يصح منه غير (٢) ما أكره عليه.

وهذا باطل من وجهين :

أحدهما ، إنه قد يصح خلاف ذلك، لأنه عندهم قادر على ما أكره وعلى ضده وتركه. فلو شاء فعل ضده، والإنصراف عنه، ولتحمل الضرر وكف عنه، فسقط ما قالوه.

والوجه الآخر ، إنه ليس كل من لا يصح منه الإنصراف عن الفعل يمتنع تكليفه، لأن القادر عندنا على الفعل من الخلق لا يصح منه الإنصراف عن الفعل في حال قدرته عليه لوجوب وجودها مع الفعل، وإن كان ذلك يصح منه بمعنى صحة بقائه على الحال التي كان عليها قبل وجود قدرته على الفعل، وأنه كان يصح كونه قادراً على ضده بدلاً منه، ومع ذلك، فإنه تكليف صحيح.

ولأن أكثر أهل الحق يجيزون تكليف من لا يصح منه الفعل ولا تركه من الأحياء العقلاء، وإن لم يرد بذلك شرع،، فبطل ما قالوه.

وزعم كثير من الفقهاء (٣) أن المعنى المزيل لدخول فعل المكروه تحت

(٢) في المخطوطة (غير) وهي مفسدة للمعنى، والصواب (عين).
(٣) نسبة هذا الإستدلال إلى كثير من الفقهاء يقتضي أنه يقول بقول المعتزلة في عدم تكليف المكروه جمع من الفقهاء. وقد قال به من المتأخرين ابن السبكي في جمع الجوامع ٧٠/١ حيث قال : « وكذا المكروه على الصحيح ولو على القتل » وعلل إجماع الأمة على إثم القاتل لأنه أثر نفسه وليس لكونه مكلفاً . وتابعه على ذلك المحلي فنقل القول بالتكليف بصيغة التضعيف. كما قال بقول المعتزلة الطوفي في مختصر الروضة وشرحها ١٩٤/١ حيث قال « والعدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليفه ». ونسب في المسودة ص ٣١ عدم التكليف لأبي حنيفة. ولكن جماهير العلماء من المذاهب الأربعة قالوا بتكليفه. والمسألة بناها المعتزلة على ما ذكره عنهم إمام الحرمين في البرهان ١٠٦/١ على أصلهم وجوب إثابة المكلف، والجبر على الشيء لا يثاب عليه عندهم. وذكر الطوفي أن المسألة مبنية على خلق أفعال العباد. وذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (هـ) أن المسألة مبنية على العدل والتجويز. وكل هذه العبارات ترجع إلى حقيقة واحدة وهي ربط الثواب والعقاب بأفعال العباد.

التكليف أنه واقع من فاعله بغير إرادة وقصد، فصار بمنزلة فعل النائم والمغلوب اللذين لا قصد لهما، وهذا - أيضا - باطل باتفاق المتكلمين، لأن مُطلق زوجته، وقاتل غيره عند الإكراه عالم بما يفعله وقاصد إليه دون غيره^(٤).

فإن قيل ، فما الفرق بينه وبين المختار الذي لا إكراه عليه ؟
قيل له ، الفرق بينهما أن المختار مطلق الدواعي والإرادات والمكره مقصور الدواعي والإرادة على فعل ما أكره عليه، لا يختار غيره.

فإن قيل ، ولم صارت هذه حاله ؟
قيل ، لما يضافه من عظيم الضرر، وهو يدفع أعظم الضررين بأدونهما، ودواعيه مقصورة عليه لأجل ذلك.

فإن قيل ، فهل بين الإلجاء والإكراه فرق ؟
قيل له ، لا فرق بينهما من جهة اللغة.
وقد زعم قوم أن الإلجاء هو : « ما خيف معه القتل » . والإكراه : « ما يكون معه الخوف فيما دون النفس » ^(٥).

وقال أيضاً بعض القدرية ^(٦) : الإلجاء ما لا يكون معه إلا داع واحد

(٤) وجه فساد هذا الدليل أنه قياس مع الفارق حيث إن النائم والمغلوب على عقله لا يصح تكليفه لأنه لا يصح منه قصد إلى الفعل لعدم علمه بما هو مكلف به. بخلاف المكره فإن عقله حاضر وله قصد واختيار ولم ينعدم قصده واختياره وإن كان أصابه الفساد لوجود الإكراه، وكما هو معلوم لا يصح القياس مع وجود الفارق المؤثر . ولذا بطل هذا الدليل.

(٥) هذا التفريق الذي نقله الباقلاني ولم يرتضه هو تفريق من جهة الإصطلاح لبعض أهل العلم، وأما من جهة اللغة فالإكراه والإلجاء بمعنى واحد كما تقدم في تعريف الإكراه لغة. وهذا الإصطلاح لم يستقر ولم يقل به القاضي الباقلاني، وهذا التقسيم يشبه تقسيم الحنفية للإكراه حيث قسموه إلى إكراه ملجيء وهو ما هدد فيه المكره بإهلاك النفس أو العضو أو الحبس الطويل. ويرجع لتقسيم الإكراه على هذا النحو إلى المعني للخبازي ص ٢٩٨ والتقرير والتعبير ٢٠٦/٢ .

(٦) المراد بالقدرية المعتزلة.

إلى فعل واحد/ والإكراه ما يصح أن يكون معه دواعٍ إلى الفعل وإلى خلافه ص ٣٦ وضده.

وأهل اللغة لا يفصلون بين الإلجاء والإكراه والقهر والجبر والإضطرهاد والحمل، كل ذلك عندهم بمعنى واحد، فلا وجه للافتريات عليهم في الأسماء (٧).

فأما المعنى فما ينكر أحد أن يكون منه ما هو خوف تلف النفس وتخويف بذلك، ومنه ما يكون خوفاً على ما دون النفس، ومنه ما يكون معه داعٍ واحد، ومنه ما يكون معه دواعٍ مختلفة ومتفاوتة ومترجحة. ولا طائل في هذا الخلاف.

فصل

ويدل على جواز دخول فعل المكروه تحت التكليف تكليف الله تعالى ترك قتل البريء مع الإلجاء، وأمره لنا بالكف عن ذلك، وكذلك فقد كان يجوز أن يكلفنا ترك كل فعل يكره على إيقاعه، فبطل ما قالوه (٨).

(٧) هذا الجواب من القاضي الباقلاني يصح لو كان تقريقهم هذا من جهة اللغة. ولكن إن كان تخصيص كل لفظ بنوع اصطلاحاً فلا يمنع من ذلك مانع، لأنه ليس من شرط الاسم الإصطلاحي مطابقة الاسم اللغوي، فقد ينقل أهل الاصطلاح بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى آخر جديد له ارتباط بالمعنى اللغوي. ولعل موقف الباقلاني هذا تمتد جنوره لمذهبه المعروف وهو عدم اعترافه بأن الشرع نقل ألفاظاً من معناها اللغوي إلى معنى جديد كلفظ الصلاة والصيام والحج وغيرها.

(٨) إلزام القاضي رحمه الله هذا نقله إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) بدون نسبته للقاضي وتبناه. ولكنه في البرهان ١٠٦/١ نقل هذا الإلزام ونسبه للباقلاني ثم قال : وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمتنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعه الإضطرار إلى فعل مع الأمر به. انتهى، وقد نقل هذا الإلزام جمع من الأصوليين، وبعضهم تابع إمام الحرمين على رده مثل الغزالي في المنحول ص ٢٢، وبعضهم بين أن إلزام القاضي الباقلاني صحيح، وهو من جهة أخرى غير الجهة التي ظنها إمام الحرمين كابن التلمساني على ما في نهاية السؤل (١٣٩/١) حيث قال « وفيما قاله إمام الحرمين نظر، لأن القاضي إنما أورد عليهم من جهة أخرى، وذلك أنهم منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه فبين القاضي أنه قادر، وذلك لأنهم كلفوه بالضد، وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإن كان قادراً على ترك =

فصل

فإن قيل ، فهل للإكراه الذي يزول معه فرض ترك الفعل حد ؟
قيل له ، حده « ما أباح الشرع إيقاع الفعل عنده خوفاً من حصول
كل ضرر يخوف به الإنسان من تلف النفس وما يونه إلا أن يكون يسيراً
يحتمل مثله » . وذلك موقوف على الإجتهد وعلى ما يرد به السمع من ذلك ،
وقد كان يجوز ورود التعبد بترك كل فعل يُخوف المكلف بضررٍ عليه ، قل
الضرر أم كثر ، وأن يلزم إيقاعه ، وإن خوفنا بالقتل وعلمنا نزول القتل بفاعله
يقيناً ، كل ذلك مجوز في العقل . فسبيله إيقافه على السمع (٩) .

وقد زعمت القدرية أنه إنما يصح أن يباح ويطلق من القبائح عند
الإكراه ما كان يصح إطلاقه وإباحته من غير الإكراه ، فأما ما لا يصح

= الفعل كان قادراً على القتل . وبما يقرب من هذا اعتذر السبكي في الإبهاج (١٦٢/١) .
(٩) قول الباقلاني فسبيل كون المكروه مكلفاً أو غير مكلف هو الشرع دون العقل كلام نفيس ، ولكنه
يهدم القول بأنه مكلف مطلقاً لأن السمع ورد بالتكليف في بعض المواضع كالإجماع على أنه أثم
إذا قتل نفساً وهو مكروه ، وقد ورد السمع بعدم التكليف ونفي الإثم فيما لو أكره على قول كلمة
الكفر لقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وبين هذين الفرعين فروع كثيرة جداً
اختلف الفقهاء في القول في التكليف فيها سائزكم بعضها . والحق الذي أميل إليه إلى أن التكليف
وعدمه بالنسبة للمكروه راجع لإجتهد المجتهد فيما هدد به وهدد على فعله إعمالاً لقاعدة ارتكاب
أخف الضررين . فمن هدد بشيء يسير على فعل أمر عظيم يكون مكلفاً ، وعليه أن يتحمل ما هدد
به دفعاً لما أكره عليه . كمن هدد بضرب عشرة أسواط أو يقذف مسلماً فليس له قذفه ، واختلف في
فروع رجع بعضهم فيها التكليف ، وبعضهم عدمه ، وبعضهم فصل القول . كمن هدد بالقتل على أن
يزني . فقليل ليس له الزنى ، وقيل له ذلك ، وقيل يكلف إن كان رجلاً لأنه لا يتصور إنتشار ذكره إلا
برغبة وليس كذلك في الأنثى .

واختلفوا فيما إذا أكره على الطاعة التي تحتاج إلى نية كالوضوء هل يصح منه أو لا . وكذلك
اختلفوا في وجوب الكفارة على من وطأ الحائض مكرهاً ، واختلفوا في صحة صلاة من تكلم في
الصلاة مكرهاً ومن أكره على الحدث في الصلاة . وكذلك أجزاء من أخذت منه الزكاة قهراً ،
وصحة صيام من أكره على الأكل والشرب ، وكذلك صحة اعتكاف من أكره على الخروج من
المسجد ، وكذلك صحة صيام من أكره على الجماع في نهار رمضان وهو صائم ، وكذلك لو أكره
الحاج على الوطء قبل التحلل الأول . وكذلك اختلفوا في وجوب الفدية على من حلق رأسه مكرهاً
وهو محرم .

واختلفوا في ضمان المكروه المال الذي أكره على إتلافه ، ومن أراد المزيد فعليه مراجعة كتب
تخريج الفروع على الأصول ، وخاصة القواعد والفوائد الأصولية للبعلبي من ص ٢٩ - ٤٩ .

الإبتداء بإباحته فإن الإكراه لايجوز أن يبيحه.

وهذا باطل، لأن جميع القبائح إنما تكون قبيحة بالسمع، ولو لم يقبحها السمع لم تقبح، وقد كان يجوز إباحة جميعها (١٠) على معنى أنه لاينهى العاقل عن شيء منها، ولا يتوعد بعقاب على فعله. فأما جواز الأمر بها فصحيح - أيضاً - إلا الكفر بالله تعالى، فإنه محال لعلل قد ذكرناها في أصول الديانات، ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

وإنما الكفر الذي يستحيل الأمر به هو اعتقاد الجهل بالله والإشراك به، دون إطلاق القول بذلك الذي أطلقه (١١) الشرع لمن يحسن المعارض ولمن لا يحسنها. ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

(١٠) أي يجوز إباحة جميع القبائح عقلاً، وكذلك الأمر بها ما عدا الكفر بالله سبحانه فإنه لايجوز عقلاً الأمر به. وهذا يعني أنه يجوز عقلاً إباحة ما عدا الكفر من المحرمات كالقتل والزنى والسرقة. ولو لم يرد الشرع بحرمتها لايمكن حكم العقل بحرمتها. وهذا فيه إبطال لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة. ونفي هذه القاعدة مطلقاً. قال شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين ص ٤٢١ : إن نفي ذلك من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر فاحتاج إلى هذا النفي. ونفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من السلف . ثم نقل عن فخر الدين الرازي في آخر أمره أنه كان يقول بالحسن والقبح العقليين في أفعال العباد. بل ذهب ابن تيمية إلى أن التحسين والتقبيح من أعظم اليقينات كقول القائل : العدل حسن والظلم قبيح. وعليه يحكمون الناس بأن العادل يستحق المدح والكرامة والظالم يستحق الذم والإهانة. وبذلك يظهر أن ما استثناه الباقلائي وهو الكفر بالله يوجد له نظائر لايجوز أن يرد الشرع بطلبها والله أعلم.

(١١) يعني بـ « أطلقه الشرع » أباحه، وذلك كاستعمال الكنايات والمعارض كقول إبراهيم عليه السلام عندما سئل عن حطم أصنام قومه قال : كبيرهم هذا، يعني إبهامه وكان يشير إلى أكبر الأصنام. وقد أباح الشرع أيضاً - ما كان صريحاً إذا دعت إليه الحاجة كإباحته ﷺ للصحابي الذي كان له دين على قريش وقد أسلم حتى يأخذ أمواله منهم، وذلك بعيد غزوة خيبر. فذهب إليهم وادعى أن رسول الله ﷺ قد أسرته يهود، ويحتاج ماله ليشتريه ويحضره لقريش ليزبحوه فجمعوا له أمواله.

فصل

وقد اختلف الناس في صحة الإكراه على الزنى ^(١٢)، فأجاز ذلك قوم، وأنكره آخرون، وقالوا لأنه لا يفعل/ إلا مع الشهوة والإنعاط ^(١٣) وقوة ص ٣٧ الدواعي، وهذا باطل، لأن الإنسان يجد من نفسه صحة الترك لفعل ما يشتهي وفعل القصد إلى الإنصراف عنه مع فرط الشهوة له والحاجة إليه، فإذا أكره على فعل ما لولا الإكراه لتركه مع الشهوة وشدة الحاجة العاجلة وجب صحة الإكراه عليه.

فصل

واعلموا أن الإكراه لا يصح إلا على أفعال الجوارح المشاهدة، والمعلوم وقوعها إذا وقعت، والإنصراف عنها إذا تركت. فأما الإكراه على ما غاب ويظن من أفعال القلوب (لا) ^(١٤) يجوز أن يكره العبد على علم بشيء أو جهل به أو حب له أو بغض أو اعتقاد وعزم، فذلك محال لاسبيل إليه، وقد

(١٢) اختلف أهل العلم فيمن أكره على الزنى بالتهديد ونحوه ففعل فهل يجب عليه الحد أو لا ؟ ذكر المصنف قولين، ويوجد في المسألة قول ثالث ، وهو التفريق بين الرجل والمرأة. فيجب على الرجل دون المرأة. وعند أحمد روايات ثلاثة كالأقوال الثلاثة. وقال البعلي : ظاهر المذهب التفريق بين الرجل والمرأة، بناء على أن إكراه الرجل على الزنى غير متصور دون المرأة، وبهذا القول قال الحنفية على ما في تحفة الفقهاء (٤٦٣/٣) . خلافاً للإمام أبي حنيفة فإنه يرى سقوط الحد إذا كان المكره السلطان ووجوبه استحساناً إذا كان المكره غيره. أما المالكية والشافعية - ورجحه ابن قدامة - فإنهم يرون سقوطه عن الرجل أيضاً على ما في الكافي لابن عبد البر ص ٥٧٤ والمقدمات الممهدات (٢٥٣/٣) والمهذب (٢٦٨/٢) والمغني (١٨٦/٨). وأما أهل الظاهر فوافقوا الحنفية والحنابلة أنه يجب عليه الحد إذا زنى مكرهاً بتهديد على ما في المحلى (٣٨٦/٨).

ومن هذه الأقوال يظهر اتفاق أهل العلم على عدم وجوب الحد على المرأة إذا أكرهت على التمكين من نفسها، وقال ابن قدامة : لانعرف فيه خلافاً . وإنما الخلاف في الرجل. والراجع أنه لا يقام عليه الحد، لكن إذا كان التهديد بإهلاك نفسه أو عضو أو نحوه. وليس بالتهديد بالضرب أو بغير ذلك. ويظهر أن ما رجحه الباقلاني هو قول أهل الظاهر والحنفية والحنابلة وأبي ثور، مخالفاً مذهب المالكية.

(١٣) قال في مختار الصحاح ص ٦١٣ : نعظ الذكر نَعْظاً ونُعْظاً : إنتشر شبقاً، وأنعظ الرجل تآقت

نفسه للنكاح، ومن كلام العرب : « ليس لمنعظ رأي ».

(١٤) (لا) زيادة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها.

قال الله تعالى في المكره على إظهار كلمة الكفر ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً ﴾ (١٥) يعني من اعتقد الكفر، وإنما فرق تعالى بين القول « ثالث ثلاثة » وبين اعتقاد ذلك من حيث أثر الإكراه، وصح في أحدهما وامتنع في الآخر، وهذه جملة في ذلك كافية (١٦).

(١٥) سورة النحل آية (١٠٦).

(١٦) أفعال القلوب من نيات واعتقادات لا يتصور وقوع الإكراه عليها لأنه لا سبيل للمكره لمعرفة ما فيها وحقيقتها. ولذا عذر الله جل شأنه من قال : الله ثالث ثلاثة إذا أكره على ذلك ولكن لا عذر له لو اعتقد ذلك. ومن هنا لا يتصور وقوع الإكراه على الاعتقاد. ولذا قال تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ وإنما فرض الجهاد فقط لرفع الفتنة عن البشر ورفع ما يمنع حرية إختيارهم للدين - ومن ثم تكون لهم الحرية الكاملة في اختيار الدخول في الإسلام أو عدمه من غير إكراه.

بَاب

القول في ذكر الأمر المقتضي من المكلف بالأمر والنهي

إعلموا أن المقتضي من المكلف بالأمر والنهي أحد أمرين لا ثالث
لهما :

أحدهما ، الإقدام على الكسب أو الإجتنب والتارك له فقط ، ولا واسطة
بين هذين يتناوله الأمر والنهي .

والجمهور من المتكلمين متفقون على أن تحت الأمر باجتناب الفعل
والنهي عن الدخول فيه أمراً بترك له وفعل ضد ينفيه ^(١) ، وبذلك تقع المطالبة .

(١) نقل الباقلاني الإتفاق عن المتكلمين أن النهي عن فعل أمر بتركه وأمر بفعل ضده ويكون المكلف
مطالباً بفعل الضد . والمسألة في حقيقتها خلافية . وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان وابن
السبكي في جمع الجوامع الأقوال فيها على النحو التالي :

أ - ذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني في أول حياته إلى أن الأمر النفسي بشيء معين
إيجاباً أو نخباً نهى عن ضده سواء كان الضد واحداً أو أكثر . وأبطل هذا القول إمام الحرمين
واعتبر قائله مباهتاً معتمداً على عدم خطور الضد في النفس . ونسب هذا القول للإمام مالك
ابن التلمساني في مفتاح الوصول ص ٤٧ .

ب - ذهب الباقلاني أخيراً إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولكنه يتضمنه وقال به
فخر الدين الرازي وسيف الدين الأمدي وهو قول عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين البصري
مع الإختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الكلام النفسي . وقد أبطل هذا القول أيضاً
إمام الحرمين في البرهان .

ج - ذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يقتضيه ،
وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٥ ونسبه السمرقندي في الميزان ص ١٤٦ لأبي
هاشم من المعتزلة ومن تابعه .

د - ذهب قوم للتفريق بين أمر الوجوب وأمر الندب فقالوا الأمر بالواجب يقتضي النهي عن
ضده دون الندب ، وهو حقيقة مذهب أبي الحسين البصري في المعتمد .

هـ - نقل إمام الحرمين عن أصحابه الأشاعرة بأن الأمر بالشيء نهى عن جميع أضداده والنهي
عن الشيء أمر بأحد أضداده أو بجميعها على البديل . وبهذا قال الحنابلة على ما في المدخل
لابن بدران ص ١٠٢ وقال الحنابلة إنه بطريق الإستلزام لا بطريق الصيغة .

والسمرقندي في الميزان بحث في هذه المسألة ممتع جداً لم يحط به أحد مثله من ص ١٤٣ -
ص ١٦٠ بين جنود الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة . وينظر في المسألة الإبهاج (١٢٠/١) =

وزعم نوابت القدرية (٢) أنه قد يكون تحت الأمر باجتناب الفعل أمر بفعل ترك ضد له يدخل المكلف فيه فيكون مطيعاً ويكون تحت الأمر باجتناب الفعل أن لا يفعل المكلف الفعل فقط، ويعرى منه من غير أن يفعل له تركاً وضداً نافياً.

وهذا باطل، لأن المطالبة باجتناب الفعل لا بد أن تكون مطالبة بأمر يتعلق بالعبد، ويكون به وعدم الفعل، وأن لا يكون من المكلف، ويقاؤه على عدمه ليس بمقدور للعبد، ولا أمر يكون به ويفعله، لأن عدم المعدوم باتفاق لا يتعلق بفاعل ومُعدِم. / وقد أوضحنا ذلك بغير طريق وجه، قد بيناه في ص ٢٨ كتب أصول الديانات، وبطل ما قالوه.

ولأنه لو كان من طوالب بفعل وأوجب عليه إذا لم يفعله مع استحقاقه وتعيينه وتضييق وقته فلم يفعل تركاً له لوجب أن يكون معاقباً ومذموماً لا على شيء وأن يكون غير عاص ولا فاعل للقبيح. وهذا خروج عن الإجماع وقد بينا بطلان ركوبهم لهذا في الكلام في استحقاق الذم، وامتناع خلو العبد من الفعل والترك، فبطل ما قالوه (٣).

فإن قالوا، أفليس المباح داخلاً تحت التكليف؟ وليس هو مطلوباً بالإباحة ولا بتركه؟

= والبرهان (٢٥٠/١)، والمعتمد (١٠٦/١) وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٨٦/١ والمنخول ص ١١٤ ومفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٤٦ وإحكام الفصول للباجي ص ٢٢٨ ومسلكه في نسبة الأقوال لمسلك الباقلاني والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٨٢ والمسودة ص ٤٤. نهاية السؤل مع البديخي (١٠٥/١) والمحصل (٣٣٤/٢/١) الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٦٤/١.

(٢) المقصود بنوابت المعتزلة هنا أبوهاشم ومن تابعه من المعتزلة عدا عبد الجبار بن أحمد وتلميذه أبو الحسين البصري. وقد وافقهم على هذا المذهب إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب.

(٣) القائلون بأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده يقولون: إن ترك ضده من ضرورات الفعل، وعلى هذا لا يرد عليهم ما أورده الباقلاني.

قليل لهم : هذا باطل من وجهين :

أحدهما ، أن المباح ليس بداخل تحت التكليف لما نبينه من بعد .

والوجه الآخر ، أن الإباحة إطلاق وإذن، والله تعالى لا يأذن إلا في شيء ، ولا يطلق الأشياء فسقط ماظنوه .

فإن قالوا ، كيف يسوغ لكم القول بأن الأمر لابد أن يتعلق بفعل للمكلف أو اجتناب له هو فعل ضده ، وقد يؤمر المعلم والمفتي والحاكم بفعل يكون من الغير ويتعلق به لا بالمكلف ؟

يقال لهم ، هذا باطل ، لأن التعليم والحكم والفتيا فعل المعلم والحاكم والمفتي ، وإنما أمر بالإقدام على ذلك ليقع من الغير تعلم والتزام حكم وفتيا لا يجبان عليه (٤) إلا عند فعل الحاكم والمفتي للقول الذي هو الحكم والفتيا ، فبطل ما توهموه .

فإن قيل ، ولم أنكرتم أن يكون المأمور بالفعل والمنهي عنه مأموراً بأن يخلق ويبدع الأعيان ومنهياً عن الخلق والإختراع ؟

قليل له ، من أجل إجماع الأمة على أنه لاخالق إلا الله ، ولأجل قوله سبحانه : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ (٥) وقوله سبحانه : ﴿ والذين يدعون من دونه لا يخلقون شيئاً ﴾ (٦) وقد عبدت الملائكة من دونه (٧) . ولقوله تعالى : ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (٨)

(٤) في المخطوطة (علة) .

(٥) سورة فاطر آية (٣) .

(٦) سورة النحل آية (٢٠) .

(٧) أي أنه مما يدعون ويعبدون الملائكة ، وهم صفوة الخلق ، ومع هذا وصفهم الله سبحانه في الآية السابقة هم وكل ما يُعبد من دون الله لا يخلق شيئاً . وإذا نفى الخلق عن الملائكة فنفيه لهذه الصفة عن غيرهم من باب أولى .

(٨) سورة الرعد آية (١٦) .

والقائل بأن غير الله يخلق خارج عن إجماع الأمة (٩) ، ومخالف لنصوص
كتاب الله تعالى. وقد تقصينا إفساد قول القدرية هذا في كتب أصول
الديانات بما يغني الناظر فيه./

ص ٩

(٩) دعوى الباقلائي الإجماع مبني على عدم الإعتداد بخلاف المعتزلة. والمعتزلة يثبتون للعباد خلقاً
مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وتخلقون إفكاً ﴾ ويقولون عز وجل : ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير
بإنني ﴾ وقد أجاب الباقلائي في كتابه التمهيد ص ٣٤٩ عن الإستدلال بهذه الآيات.

باب

القول في بيان الصفات التي يكون

الأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه

اعلموا أن الصفات التي يكون الأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه هي (١) :

أن يكون مما يصح أن يحدث.

أو أن يكون مما يصح اكتسابه.

والثالث : أن يكون معلوماً متميزاً للأمور مما ليس منه، أو أن يكون في حكم المعلوم للأمور، بأن يكون الأمور على صفة من يصح أن يعلمه لو نظر واستدل.

والرابع : أن يكون مما يصح كونه مراداً للأمور على وجه إذا أريد صار قرينة مأموراً به إذا لم تكن إرادة في نفسه للعمل لله أو مبتدأ بالتكليف وكان مما لا يحصل طاعة وقربة إلا بإرادة الله تعالى به، ويكون جهة في كونه طاعة وعبادة.

(١) ذكر الباقلاني الشروط الواجب توفرها في الفعل المأمور به باختصار، ثم وضع مراده من هذه الشروط ووجه اشتراطها في خلال الباب. وقد ذكر هذه الشروط إمام الحرمين في تلخيص التريب لوجه (٦) ، ولكنه دمج الشرط الأول والثاني في شرط واحد لقريهما. وقد تناول أصواب أهل السنة شروط الفعل في مصنفاتهم فاشتراطوا زيادة على ما ذكره الباقلاني أنه لا يصح التكليف بغير فعله ولذا قالوا في قواعدهم « لا تكليف إلا بفعل ». واشتراطوا أيضاً أن يكون الفعل معنوياً لأن إيجاد الموجود محال وسيظهر تنبيه الباقلاني على هذا الشرط أثناء نقاشه لشروط المعتزلة وأن يعلم المكلف أنه مأمور به حتى يحدث منه القصد.

ينظر في شروط الفعل المكلف به : القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢ والإحكام للأمدى ١٣٣/١ والمستقصى (٩٠/١) ، وجمع الجوامع مع حاشية البستاني (٢١٢/١) وفواتح الرحموت (١٣٢/١) والإبهاج (١٧١/١) والمنتقى لابن الحاجب ص ٤١ ، والمدخل لمذهب أحمد ص ٥٩ وشرح الكوكب المنير (٤٩٠/١).

هذا قدر ما يلزم المأمور به من الصفات حتى يصح الأمر به والنهي عنه، دون جميع ما يدعيه القدرية (٢) من أنه :

أولاً ، يجب أن يكون له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به أو صفة زائدة على حدوثه وصفة قبحة تقتضي النهي عنه.

ثانياً ، وأن يكون شاقاً على المكلف وثقيلاً فعله.

ثالثاً ، وأن لا يكون حادثاً.

رابعاً ، أن لا يكون وقته حاضراً.

خامساً ، ولا أن يكون منقضيّاً ماضياً.

سادساً ، وأن تكون القدرة عليه موجودة.

سابعاً ، وأن يكون المكلف عليه قادراً.

ثامناً : و (٣) أن يشترط فيه أن لا يكون المأمور عليه مكرهاً وإليه مكجاً.

تاسعاً ، و (٣) أن يكون مرداً للأمر به المكلف لفعله.

عاشراً ، و (٣) مما يقصد به إثابة المأمور وتعريضه لنفع وثواب يصل

إليه.

أحد عشر ، و (٣) أن لا يكون القادر عليه ممنوعاً من فعله بوجود ضدٍ

لمقدوره، أو عدم آلة في إيقاعه.

كل هذه الشروط عندنا في صفة المأمور باطلة. فمنها شيء قد تقدم

(٢) هذه الشروط التي اشترطها المعتزلة في الفعل المكلف به ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوحة (٦) وأجاب عنها إلا أنه لم يذكر شرطين منها هما : الرابع والسابع. وقد وردت في المخطوطة غير مرقمة فرقمتهما ليسهل حصرها وإبرازها.

(٣) في أول الشروط الأربعة الأخيرة وردت كلمة (لا) زائدة. ويدل على زيادتها :

أ - فساد المعنى بوجودها.

ب - عدم وجودها في إجابته عن هذه الشروط فيما بعد.

ج - عدم وجودها في تلخيص التقریب.

كسر قولهم فيه، نحو صحة دخول فعل المكره تحت التكليف (٤). ومنها ما نبين فسادَه من بعد ومنها أشياء قد تقصينا نقضها في كتب أصول الديانات تتعلق بالكلام في أحكام الاستطاعة وإعادة الأعراض وبقائها (٥). وخرجنا الشروع فيه عن غرض الكتاب، وربما لا يكاد يبلغ الفقيه إليها، ونحن نقتصر على ذكر ما لأجله اشترطوا هذه الشرائط/ الزائدة على ما ص ٤٠ قلناه، ونقيم الدليل على وجوب قدر ما شرطناه نحن لنقرب الكلام في ذلك.

فأما اشتراطهم له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به، ولأجل قولهم أن المباح حادث حسن غير أنه لا صفة له تزيد على حسنه تقتضي فيه الأمر به من كونه لطفاً في فعل حسن في العقل أو اجتناب لقبيح فيه، وكذلك المنهي عنه إنما ينهى عندهم عنه لكونه على صفة في القبح تقتضي النهي عنه زائدة على حدوثه، بأن يكون قبيحاً في نفسه أو داعياً إلى فعل قبيح في العقل وترك واجب فيه (٦).

وأما اشتراطهم كونه ثقیلاً شاقاً على المكلف فلأجل قولهم : إنه لا يصح التكليف إلا مع الكلفة والمشقة في تحمل الفعل والإنصراف. ومتى لم يكن كذلك لم يصح تكليفه (٧).

وأما قولهم ، وأن لا يكون حادثاً فلأن الحادث موجود، ومحال عندهم القدرة على موجود، وذلك باطل على قولنا.

(٤) مضي إبطال المصنف عدم تكليف المكره قبل بابين.

(٥) ينظر في ذلك كتابه التمهيد للمصنف ص ٣٢٣ - ٣٤١.

(٦) شرط المعتزلة هذا راجع إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقولون بها، وهي تقوم على أن الحسن وصف زائد راجع إلى نفس المأمور به، وكذلك القبح وصف راجع لنفس المنهي عنه خلافاً لجمهور الأشاعرة لأن الحسن عندهم ما أمر به المشرع لا لصفة فيه، والقبح ما نهى عنه المشرع لا لوصف فيه.

(٧) شرط المعتزلة هذا الشرط لأن الثواب عندهم على المشقة التي يجدها المكلف، فإذا لم توجد المشقة لا يوجد الثواب. وأهل السنة يرون أن ثواب الله سبحانه مناً منه وكرماً بسبب فعل العبد. ويجازي على اليسير من العمل بالكثير من الثواب تفضلاً منه. وينظر في ذلك كتاب الإنصاف للباقلاني ص ٧٧.

وأما اشتراطهم ألا يكون وقته حاضراً، فلأن ما حضر عندهم وقته ولم يفعل استحالة فعله في ذلك الوقت مع عدمه فيه، لأن ذلك يوجب كونه معدوماً موجوداً وذلك محال، واستحالة - أيضاً - فعله فيما بعد ذلك لكونه مختصاً بالوقت، وذلك باطل عندنا.

وأما قولهم ، وأن لا يكون وقته ماضياً. فلأنه إذا مضى وقته استحالة وجوده لاختصاصه - أيضاً - بالوقت إذا كان مما لا يصح بقاءه (٨).

وأما اشتراطهم أن لا يكون الفعل ماضياً منقضياً فلقولهم - أيضاً - إنه يستحيل إعادته وتجدد حدوثه بعد تفصيه إذا كان من أفعال العباد باقياً أو غير باق، ومما يختص بالوقت وذلك محال عندنا.

وأما اشتراطهم وجود القدرة عليه فلقولهم إن تكليف ما لا قدرة للمكلف عليه من الله تعالى ومنا قبيح، وهذا أيضاً باطل على أصولنا. (٩)

وأما اشتراطهم ألا يكون المأمور به مع كونه مقدوراً ممنوعاً منه فلقولهم : إنه القدرة على الفعل قد يُجامعها المنع منه وفقد الآلة فيه. وهذا فاسد عندنا.

وأما اشتراطهم رفع الإكراه عليه فلما قدمناه عنهم من استحالة

(٨) اشتراط المعتزلة عدم كونه حادثاً ، وعدم كون وقته حاضراً، وعدم كون وقته ماضياً شروط باطلة عند الباقلاني وجمهور الأشاعرة، لأنهم يرون أن الإستطاعة للعبد على الفعل تكون مع الفعل، لا يجوز تقديمها عليه ولا تأخرها. وسلف الأمة يرون وجود استطاعتين استطاعة سابقة على الفعل يصح بها التكليف، وأخرى عند مباشرة الفعل. وينظر في ذلك الإنصاف للباقلاني ص ٧١ والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٣، وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩٠/٨).

(٩) قوله باطل على أصولنا لأن من أصول الأشاعرة جواز التكليف بالمستحيل وبما لا يطاق. وما ذهب إليه المعتزلة في هذا الشرط ظاهر الرجحان، وهو مذهب كثير من أهل العلم، لكثرة الأدلة النافية للتكليف بما لا يطاق، ولما هو معلوم من مقاصد التشريع في شتى أبواب الفقه ومسائل.

وينظر أقوال أهل العلم في التكليف بالمستحيل نهاية السؤل مع البديخشى (١٨٥/١) والمستقصى (٨٦/١) ، وإرشاد الفحول ص ٩ ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٠٧/١) وشرح مختصر الطوفي (٢٢٤/١).

تكليف المكروه على الفعل، وقد بينا فساد ذلك.

وأما اشتراطهم كونه مراداً للأمر به فلقولهم : إنه إنما يكون القول أمراً به لكونه مراداً للأمر. وهذا القول باطل لما نبينه من بعد (١٠).

وأما اشتراطهم أن يكون فيه نفع وثواب يصل إليه فاعله، فلاجل / ص ٤١ قولهم بوجوب الثواب على الله تعالى، ووجوب فعل الأصلح لعباده (١١) وقصد بالتكليف نفع كل مكلف وإن علم أنه يهلك ويعطب. وهذا الأصل - أيضاً - باطل، وإن كان نافعاً بالتكليف لمن المعلوم من حاله القبول وحسن الطاعة. هذه المذاهب هي التي دعته إلى إلزام المأمور به هذه الشروط، وهي باطلة كلها.

ونحن الآن نذكر الدلالة على قدر ما شرطناه في صفة الفعل.

فأما الدلالة على وجوب كونه مما يصح حدوثه فهو لعلمنا بأن ما يستحيل حدوثه من القديم والباقي، واجتماع الضدين، وقلب الأجناس يمتنع دخوله تحت التكليف، لإستحالة حدوثه (١٢).

(١٠) المعتزلة بناء على هذا الشرط لا ترى أن من أمر عبده ليختبره يسمى أمراً لعدم وجود إرادة الأمر امتثال المأمور. وبعضهم أدخل هذا الشرط في حد الأمر حيث عرفه بأنه « إرادة الأمر استدعاء الفعل بالقول ». وهذا الشرط فرعوا عليه عدم جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، لأنه يلزم على القول به كون الأمر غير مريد لوقوع الفعل. كما أنهم بنوا على ذلك عدم صحة أمر المعلوم.

(١١) وجوب فعل الأصلح على الله لعباده إحدى قواعد المعتزلة التي يتقيا جماهير أهل السنة. وذلك لأن الله جل شأنه عند أهل السنة لا يجب في حقه شيء بل يفعل مايفعله لعباده فضلاً منه وكرماً، فحرم الظلم على نفسه، وأوجب العدل على نفسه فضلاً منه. وبناء على هذه القاعدة نفى المعتزلة الواجب المخير.

ولعرفة حقيقة مذهب المعتزلة في ذلك ينظر الإلتصار للخياط المعتزلي ص ٢١ وما بعدها، ولعرفة رأي أهل السنة ينظر : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ومنهاج السنة (١/٣٢٥)، والمثل والنحل للشهرستاني (١/٤٥).

(١٢) ما ذكره الباقلاني من الأمثلة تدل على أنه يقول بامتناع التكليف بالمستحيل لذاته عقلاً، كاجتماع الضدين، وحدث القديم، وحدث الموجود، والمستحيل عادة كالمشي على الماء والطيران في =

وأما ما يدل على وجوب اشتراط كونه مع حدوثه مما يصح إكتسابه فهو لأنه ليس كل محدث يصح أن يقدر عليه العبد ويكون له مكتسباً أو تاركاً، لأن الأجسام والألوان والقدر والحواس محدثة، وليس مما يصح الأمر به والنهي عنه لإستحالة دخوله تحت قدرة العبد، وإنما قلنا : « وأن يكون مما يصح إكتساب المكلف له ». فلأنه ليس كل شيء يصح أن يكتسب يجوز إكتساب كل مكلف له، لأن كسب زيد لا يصح إكتساب عمرو له، وإن كان مثله ومن جنسه وجنس مقدورات المكلفين لما قام من الدليل على استحالة مقدور لقادرين محدثين وإيجاب ذلك لكونه موجوداً بهما معاً، وذلك محال.

وأما الدلالة على وجوب كون الفعل المأمور به معلوماً للمكلف وتميزاً له في جنسه وصفته ووقته، وأن الله تعالى هو الأمر به (١٣)، أو أن يكون في حكم المعلوم المأمور (١٤) به فهو لأنه إنما أمر أن يُوقع الفعل طاعة لله تعالى وقربة إليه، وأن يجتنبه إن كان محرماً على هذا الوجه، ويقصد الإقدام عليه أو الترك له بعينه، ومحال وقوع هذا القصد والتقرب بالفعل أو تركه إلا من عالم به ومميز له من غيره، ومما أمر الله تعالى به وتعبّد بفعله فوجب لذلك كونه معلوماً متميزاً للمكلف لكي يصح قصده إليه أو إلى اجتنابه، أو أن يكون في حكم المعلوم المتميز له، ومعنى ذلك أن تكون الأدلة عليه منصوبة ويمكن النظر، ويكون المكلف على صفة من يصح منه الإستدلال بها وإن كان

= الهواء، وقلب الأجناس، وتابعه على ذلك الغزالي والأمدي وابن الحاجب والحنفية واختاره ابن السبكي.

ينظر في ذلك فواتح الرحموت ١٢٣/١ وجمع الجوامع مع البناني ٢٠٧/١ ونهاية السؤل ١٨٦/١ والأحكام للأمدي ١٣٣/١ والمستصفى ٨٦/١.

(١٣) كثير من الأصوليين يفرد هذا الشرط . والمقصود باشتراط علم المكلف بأنه مأمور بذلك الفعل من الله سبحانه حتى يصح قصد الإقدام على قطعه أو تركه رغبة في ثواب الله أو خوفاً من عقابه، ويدخل في هذا أمر الرسول ﷺ وكل خطاب شرعي، لأننا مأمورين من الله بإطاعته. فلا يظن ظان أن المقصود خصوص أوامر الله المباشرة.

(١٤) قوله : أو يكون في حكم المعلوم، المقصود به أنه قد لا يكون معلوماً ابتداءً، بل يحصل العلم به بعد النظر والبحث في الأدلة التي نصبها المشرع.

مع ذلك كافراً أو جاهلاً بالله وبرسوله (١٥)، وأنه تعالى مكلف له فعل ذلك. وهذا الشرط مخصوص فيما يجب أن يكون معلوماً للمكلف إذا فعله (١٦) متقرباً به فأما ما عداه فلا يجب ذلك فيه (١٧)، على ما سنبينه من بعد.

وأما وجه اشتراط كون المأمور به مما يصح كونه مراداً بإرادة مؤثرة في كونه/ عبادة وقربة نحو كون السجود عبادةً له تعالى، وما يفعل من ضرب جزاءً وقصاصاً وحداً ومستحقاً، وكون الصلاة واجبة وندباً، وأمثال ذلك فهو لأن من العبادات (١٨) ما لا يصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب وفعله له تعالى، نحو ما قدمناه، وهو أكثر العبادات.

والذي يصح كونه طاعة وقربة من غير حاجة إلى إرادة له تعالى به النظر والاستدلال الواقع من العبد في مهلة تكليفه، وكذلك سبيل العلم الأول الواقع لحكم النظر في هذا الباب، ونفس الإخلاص بالعمل والإرادة له به، فإنهما لا يحتاجان إلى إرادة هي إخلاص له، لأنه لا يصح أن يريد وجه الله تعالى وطاعته بالنظر في وجوده وتوحيده من ليس بعارف به، ولو أراد به ذلك لكان عالماً به، ولا يستغني عن النظر في دليل عليه، وكذلك الإرادة له بالعمل، ولو لم يخلص كونهما طاعة وقربة إليه إلا بإرادة له بذلك لاحتاج إلى إرادة للإرادة أبداً إلى غيرها به، وذلك محال. هذا قدر ما يلزم في صفة فعل المكلف من الشروط.

(١٥) قوله : وإن كان كافراً أو جاهلاً بالله ورسوله : فيه إشارة إلى جواز تكليف الكافر بالإيمان إجماعاً. وتكليفه بفروع الشريعة على خلاف بين أهل العلم.

(١٦) في المخطوطة (ومتقرباً) والواو زائدة.

(١٧) وهذا الإستتراك يفيد أن الفعل الذي لا يقصد به التقرب لا يشترط فيه أن يكون معلوماً للمكلف أنه مأمور به من الله ، وذلك كإداء الحقوق إلى أصحابها. فهذا لا يحتاج القيام به إلى نية وقصد .

(١٨) قوله : من العبادات ما لا يصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب . يعني به المصنف الأفعال التي تكون على صورتها عبادات ، وذلك لأنه لا يوجد فعل يسمى عبادة لا يقصد به التقرب. بل جميع العبادات يقصد بها التقرب. والأصح إبدال كلمة « العبادات » بكلمة « الأفعال » . فالسجود مثلاً إذا قصد به غير الله جل شانه لا يدخل في حد العبادة، ولا يسمى عبادة . والله أعلم.

وإنما يشترط وجوب حدوث المأمور به وكونه مما يصح أن يكون كسباً للمكلف ومعلوماً له أو في حكم المعلوم من يحيل من أهل الحق من جهة العقل تكليف العاجز، ومن لا يصح منه فعل ما كلف وتركه، فأما من أجاز ذلك منهم - وإن لم يرد به سمع ولا تعبد في شرع - فإنه لا يوجب في صحة التكليف منه تعالى هذه الشروط على ما قد بيناه في أحكام الإستطاعة والتكليف من الكلام في الأصول (١٩)، ولو اختصرت هذه الشروط (٢٠)، فقليل يجب أن يكون من شرط المأمور به أن يكون مما يصح اكتساب المكلف له لكان ذلك كافياً، وكان في ضمنه صحة حدوثه وصحة كونه معلوماً ومراداً على وجه تؤثر الإرادة في كونه طاعة لأجل أنه لا يصح أن يكتسب العبد إلا حادثاً، وإلا ما يصح مع حدوثه كونه كسباً، وإلا ما يصح كونه كسباً له، وإلا ما يصح كونه مقصوداً ومعلوماً له، غير أننا قد بينا ذلك على أوجز ما يكون من الشرح.

(١٩) يرجع لذلك في كتابه « التمهيد » في مبحث الإستطاعة في ص ٢٢٣ وما بعدها.
(٢٠) في المخطوطة (الشرط).

باب ذكر جملة أحكام الأفعال الداخلة نحت التكليف وما ليس بداخل نحته

اعلموا - أحسن الله توفيقكم - أن أحكام جميع الأفعال / لا تخرج ص ٤٣
عن حكمين عقلي وشرعي لا ثالث لهما :

فأما الأحكام العقلية ^(١) الثابتة لها فهي التي تكون عليها في نواتها
من الأحكام والصفات إما لأنفسها وما هي عليه من أجناسها التي خلقها
الله عز وجل عليها، أو لمعانٍ تتعلق بها ضرباً من التعلق.

فالأول ، نحو كون الفعل حركة وسكوناً وإرادة وعلماً ونظراً وأمثال
ذلك.

والثاني ، نحو كون الفعل مقدوراً ومعلومياً ومدركاً ومراداً ومذكوراً،
 وأمثال هذا مما يوصف به لتعلق العلم والإرادة والقدرة والذكر بها، وكذلك
وصفها بأنها أعراض وحوادث وموجودة - وغير باقية، ونحو هذا إنما هي
أحكام عقلية، ولا يجوز أن يثبت لها حكم عقلي لمعانٍ توجد بها وتختص
بنواتها لكونها أعراضاً يستحيل حملها وأمثال لها من الأعراض، وذلك نحو
استحالة وصفها بأنها متحركة وساكنة وحية وعالمة مريدة، وأمثال ذلك، وكل

(١) أورد المصنف هذا الباب وذكر فيه حقيقة الأحكام العقلية لكي لا تلتبس بالأحكام الشرعية،
 فعرفها. بأنها : « ما يعلم الحكم فيها بقضية العقل المنفرد عن السمع، قبل مجيء الدليل
السمعي ». وبين أن الأحكام العقلية لا تخرج عن قسمين : الأول : ما يتعلق بماهيتها وخصائصها
وصفاتها الذاتية، كقولنا هذا جسم ساكن أو متحرك أو شفاف أو كثيف أو جماد أوحى.
 والثاني : ما يكون خارجاً عن الشيء، ولكنه متعلق به نوعاً من التعلق، كوصف الشيء بأنه حي
لأنه عالم، لأنه لا يتصور علم بدون حياة عقلاً.

والغرض من ذكر هذا الباب هو التوطئة للتفريق بين الحكم الشرعي والحكم العقلي، وبالتالي
بيان فساد قاعدة المعتزلة في التحسين والتقييد العقليين.

الأحكام التي قدمنا ذكرها أحكام عقلية غير شرعية.

ومعنى إضافتها إلى العقل أنها مما يعلم كون الفعل عليها بقضية العقل المنفرد عن السمع وقبل مجيء السمع (٢) ، وكل حكم للفعل علم من هذا الطريق مما ذكرنا وأضربنا عن ذكره فإنه حكم عقلي ليس بشرعي، ولا نعني بذلك أنه لا يصح أن يرد الشرع بالإخبار عن كونها كذلك وتأكيد أدلة العقل على أحكامها، وإنما نعني أنها مما يعلم بها عقلاً، وإن لم يرد السمع، وقد دخل في هذه الجملة سائر أفعال العباد المكلف منهم وغير المكلف، وأفعال سائر الحيوان - أيضاً - لأنها كلها لا تنفك من الأحكام التي ذكرناها.

والضرب الآخر من أحكامها أحكام شرعية، وهي التي تختص بها أفعال المكلفين (٣) من العباد بكون غيرها، وذلك نحو كون الكسب حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وعبادة لله وقربة وحلالاً وحراماً ومكروهاً ومستحباً، وأداء وقضاء ومجزئاً صحيحاً وفاسداً وعقداً ماضياً نافذاً صحيحاً أو باطلاً وفاسداً فكل هذه / الأحكام الثابتة ص ٤٤ للأفعال الشرعية، لا سبيل إلى إثبات شيء منها والعلم به من ناحية قضية العقل، وهذا هو معنى إضافتها إلى الشرع، لامتني لها سوى ذلك، غير أنه لا يمكن أن يعرف أحكامها الشرعية إلا كامل العقل ومستدل بعقله على صحة السمع، وصدق موريده، وتلقي التوقيف على هذه الأحكام من جهته. ولولا ورود السمع بها لما علم بالعقل شيء منها لما نبينه وندل عليه من بعد.

(٢) يمكن اعتبار عبارة المصنف هذه حداً للحكم العقلي، وذلك بذكر وصفين له وهما : كونه يدرك بالعقل منفرداً بكون الحاجة إلى السمع، وثانياً كونه موجود قبل وجود السمع. وكون السمع قد يرد بذكر لها لا يخرجها عن كونها عقلية. وقد بين المصنف بعد قليل سبب عدم إضافتها إلى الشرع.

(٣) لعل مراد المصنف الأحكام الشرعية التكليفية فقط بكون الوضعية، وهي أيضاً أحكام شرعية ولكن تتعلق بغير أفعال المكلفين، كوجوب الضمان فيما ألتفت الدابة أو الصبي أو المجنون.

فإن قال قائل ، فإذا صح عندكم ورود السمع بالأخبار عن هذه الأحكام العقلية وكونه طريقاً إلى العلم بها أو إلى تأكيد العلم بها كما يصح أن يعلم عقلاً ، فلم قلت هي عقلية دون أن تقولوا هي أحكام شرعية أو تقولوا هي عقلية شرعية لحصول العلم بها من الطريقين ؟

يقال له ، أما من قال لاتعلم أحكامها هذه بالسمع ، وإنما يجب أن تعلم عقلاً ، وإنما يرد السمع بتأكيد أدلة العقل فقد يسقط عنه هذا الإلزام ، لأنه يجعل معنى هذه الإضافة إلى ما يعلم الحكم به ، وإن لم يكن بسمع . وإذا لم يقل ذلك ، قلنا : إنما وجه إضافتها إلى العقل دون السمع أمران : أحدهما : إنها أحكام معلومة بالعقل قبل ورود السمع ، ولو لم يرد سمع أصلاً لكانت إضافتها لذلك إلى العقل أولى .

والوجه الآخر ، إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع ، ولا يصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل ، فصارت إضافتها لأجل ذلك إلى العقل أولى (٤) .
فأما قول المطالب فهلا قلت إنها شرعية عقلية ، فإن أراد به أنها لاتعلم إلا باقتران العقل والسمع أو بكل واحد منهما وإن لم يحصل الآخر . فذلك باطل ، لأنها تعلم وإن لم يقتربا وتعلم بمجرد العقل لو فرض عدم السمع . ولا يصح أن تعلم بالسمع لو فرض عدم العقل (٥) .

(٤) تعبير المصنف في هذا الوجه والذي قبله بالأولى تدل على عدم المنع من التسمية بأنها أحكام شرعية ، وقد يخرج على ذلك قاعدة بقاء ما كان على ما كان حتى يرد المغير . فهي حكم عقلي جاء الشرع بها وأقرها ، وتعتبر قاعدة شرعية مع أن أصل ثبوتها قبل ورود السمع . ولذلك لا أرى محذوراً في تسمية الأحكام الثابتة قبل ورود الشرع بواسطة العقل إذا جاء الشرع بإقرارها أنها أحكام شرعية . والله أعلم .

وأما قول المصنف : « ولا يصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل » . فهذه العبارة يرد عليها أن كثيراً من الأحكام الشرعية لامجال له فيها بنفي أو إثبات مع أنه ورد بها الشرع ، وذلك كالأمور الغيبية ، فكيف يكون هذا علامة على التفريق بين الأحكام الشرعية والأحكام العقلية . ولو اقتصر المصنف على الشق الأول ، وهو قوله : (إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع) لم يرد عليه ما ذكرناه .

(٥) هذه العبارة تصح لو كان يوجد في الخارج حكم عقلي لا يصح أن يعلم بالسمع وهو غير موجود .

فإن أراد بذلك أنها تعلم عقلاً ويصح أن تعلم سمعاً أو يؤكد السمع
الأدلة العقلية عليها كان ذلك صحيحاً، ولا معتبر بالعبارات والإطلاقات.

بِسَابِ

البيان عن الأمر المطلوب علمه بالنظر في أدلة الفقه وأصوله

اعلموا أن المطلوب بالنظر في أصول الفقه وأدلتها إنما هو حكم فعل المكلف الشرعي ^(١) / بون العقلي، نحو كونه حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً ^{ص ٤٥} وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وطلقاً حلالاً، وصحة العقد والتمليك، أو فساد ذلك، وكل هذه أحكام للفعل، وليست هي ذات الفعل الذي يوجد عارياً من هذه الأحكام عند زوال التكليف، وتعلم ذاته وسائر أحكامه وأوصافه العقلية وإن لم يرد السمع فيه بحكم من الأحكام.

وزعم قوم ^(٢) أن حكم الفعل المطلوب بالسمع وما انتزع واستخرج منه، إنما هو ذات الفعل ونفسه، وهذا جهل من قائله، لأن وجود الفعل وذاته وجميع ما هو عليه من الصفات الراجعة إليه معلوم قبل السمع، على ما بيناه من قبل . فبطل قولهم.

(١) لما كان موضوع علم الفقه هو الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، كان المطلوب بالنظر في أصول الفقه هو ما يوصل لهذا الغرض بون غيره، فلا يقصد بالنظر معرفة الأحكام العقلية ولا الإعتقادية. وجميع أحكام أفعال المكلفين التي بسببها يتم الثواب والعقاب هي أحكام شرعية يتوصل إليها من خلال الفقه وأصوله.

(٢) لم يسم هذه الفرقة المصنف هنا، كذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكر المصنف أدلتهم دليل على أنها فرقة معلومة عنده. وقد نسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط (١١٩/١) إلى جمع من الحنفية . وقالوا : إن معنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلاً للفعل شرعاً. ونقله الزركشي عن الميزان للسمرقندي ونقل عن صاحب الأسرار من الحنفية أن الحل والحرمة إذا كانا لمعنى في العين أضيف إليها.

وأما المعتزلة فإنها تتكرر إضافة التحريم إلى الأعيان لتلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى. بناء على أصلهم أن كل محرم قبيح. ونقل الزركشي في البحر (١٢١/١) عن إلكيا الهراسي أنه يقول : إن الحكم لا يرجع إلى ذات المحكوم ولا إلى صفة ذاتية له - إن قلنا أن الصفة زائدة على الذات - أو صفة عرضية له، وإنما هو تعلق أمر الله بالمخاطب. وبني عليه أن العقل لا مدخل له في أحكام الله تعالى خلافاً للمعتزلة، وانظر في ذلك المنحول للغزالي ص ٧.

وقد اعتلوا لذلك بضرب من الجهل - أيضاً - فقالوا : يدل على ذلك أنه لو توهم عدم الفعل، لعدمت سائر أحكامه هذه، فوجب أن تكون أحكامه هي هو. وهذا باطل، لأنه قول يوجب أن تكون جميع صفات الأجسام وأحكامها وأقوالها وأفعالها هي هي، لأنه لو تصور عدم الجسم لعدمت أقواله وأكوانه ونواحيه وأوامره وجميع متصرفاته فيجب لذلك أن تكون أفعاله وتصرفه وسائر صفاته هي هو، ولما لم يجب ذلك بإتفاق فسد ما ظنوه (٣).

على أن يقال لهم ، فهلا استدللتم على أن أحكام الفعل ليست هي ذات الفعل بالإتفاق، على أنه لا يجب انتفاء الفعل بانتفاء أحكامه الشرعية من نحو كونه حلالاً وحراماً وما جرى مجرى ذلك، ولا جواب لهم عنه.

واستدلوا - أيضاً - على أن حكم الفعل هو الفعل بأن حكمه هو كونه حلالاً وحراماً. قالوا والكل يقولون هذا الفعل حلال وهذا حرام، فيجعلون نفس الفعل هو الحلال والحرام، فوجب أن يكون حكم الفعل هو الفعل.

وهذا باطل، لأنه لا معتبر بالإطلاقات التي منها حقيقة ومنها مجاز وإنما يصفون الفعل بأنه حلال وحرام (٤) على معنى أنه مُحَلَّلٌ ومُحَرَّمٌ ومحظور ومنسوب إليه وموجب. والتحليل والتحريم والندب والإيجاب هو حكم الله تعالى وإخباره عن الشيء بأنه قد جعله كذلك، وهو غير الفعل/ وعلى أنه ص ٤٦
لو سلّم أن الحلال والحرام هو الفعل لوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً له لمعنى يتعلق به، وهو حكم الله تعالى، فالمطلوب لامحالة حكم في الفعل وصفة حاصلة له بالسمع بون ذاته، وما هو عليه مما هو معلوم بمجرد العقل. فبطل ما قالوه.

(٣) الفقرة السابقة نقلها عن هذا الكتاب الزركشي في البحر ١٢٠/١ وعزاها إليه. وستأتي الإشارة إلى مواضع أخرى استفادها الزركشي منه.

(٤) كلمة « حرام » إضافة من المحقق لحاجة المعنى إليها.

بِسَاب

في أقسام الفعل الداخل تحت التكليف

ونقول إن جميع أفعال المكلف الداخلة تحت التكليف - دون ما يقع منه في حال الغلبة وزوال التكليف - لا يخلو من قسمين لاثالث لهما ولا واسطة بينهما :

أحدهما ، للمكلف أن يفعله. والآخر ليس له أن يفعله، ولا يجوز أن يقال أن بينها ما لا يقال له فعله ولا ليس له فعله، وذلك معلوم بضرورة العقل^(١)، كما يعلم بأول فيه أن المعلوم لا يخرج عن عدم أو وجود، وأن الموجود لا يخرج عن قديم أو حديث، والذي له فعله منها حسن كله، وهو ينقسم إلى مباح وندب وواجب. وسنبين حدود ذلك من بعد. والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم^(٢) الإقدام عليه، وكل مكلف له فعل شيء مما وصفنا فلا يجوز أن يكون له بحق الملك والإختراع وإنشاء الأعيان الذي لله تعالى التصرف فيها بحق الربوبية واستحقاق العبادة، وإنما يكون للمكلف الفعل على وجه ما حدّه له مالك الأعيان وأذن له فيه، ومتى قيل أن للمكلف وغيره من الخلق شيئاً من النوات نحو الأمة والعبد والرّبع^(٣)، فإنما معنى ذلك أن

(١) القسمة التي أشار لها المصنف قسمة عقلية قطعية. وبقي أن هذه القسمة تحتاج إلى تقييد المقسوم، لأنه قد توجد بعض الأفعال يجوز للمكلف فعلها وليس له فعلها، لكن من جهة أخرى غير الجهة الأولى. ولذا قد يقول قائل : إن الصلاة في الدار المفصولة يجوز للمكلف فعلها لأنها صلاة مكلف بها. ولايجوز له فعلها إذا نظرنا إلى أنها حركات وسكنات في مكان مفصوب. وبالتالي في هذه الحالة يمكن أن نقول له فعلها وليس له فعلها.

(٢) لم يذكر المصنف الحكم الخامس من الأحكام التكليفية وهو المكروه وكان ينبغي ذكره تحت القسم الثاني وهو القبيح، وخاصة أنه التزم بالقسمة الثنائية، أي ماله فعله وما ليس له فعله.

(٣) قال في المصباح المنير ٢٤٨/١ : الرّبع : الزيادة والنماء، ونقل عن الأزهري أن الرّبع : فضل كل شيء على أصله . وينظر مختار الصحاح ص ٢٦٦.

له التصرف فيه والإنتفاع بقدر ما أذن له المالك تعالى وحدّه، وتعدي ذلك ظلم منه ومحذور عليه (٤).

(٤) تصرف العبد المالك في ملكه مقيد بأوامر الشرع ونواهيه سواء كان المملوك ذا روح كالعبد والأمة والدابة. أو ليس من نوات الأرواح من مال وضياع أو غيره. وحتى جسده فقد حرم الشرع على الإنسان إهلاك نفسه بإنتحار أو إذهاب لعضو من أعضائه أو إفساد عقله. كما حرم على الإنسان بعض التصرفات فيمن تحته من الإماء والعبيد. وقد جعل عقوبة من لطم عبده أو أمته إعتاقه في الحديث الذي أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والبخاري في الأدب المفرد عن سويد ابن مقرن وغيره. كما ثبتت أحاديث أخرى في النهي عن تكليفهم ما لا يطيقون والإحسان إلى البهائم كالحديث المتفق عليه عن عبد الله بن عمر : « عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار ». وأما تصرف المالك في سائر ممتلكاته قد تناولتها آيات وأحاديث تنهى عن التبذير والإسراف والإنفاق فيما حرم الله. وتأمره بإخراج حق الله فيها.

بَاب

القول في الحسن والقبيح من فعل المكلف

وطريق العلم بذلك

والقول حسن أحسن من حسن وقبيح أقبح من قبيح

قد قلنا من قبل أن كل/ ما للمكلف فعله فإنه حسن، وكل ما ليس له فعله فإنه قبيح^(١). واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه على ما يقوله القدرية^(٢)، وأن الحسن في نفسه نحو العلم والعدل والإنصاف وشكر النعمة، وما يجري مجرى ذلك، والقبيح في نفسه نحو الظلم والجهل وكفران النعمة، وأمثال ذلك، وما يدعو في المعلوم إلى فعل الحسن ولا يعلم كونه داعياً إلى ذلك إلا بالسمع، نحو الصلاة

(١) تنقسم أفعال المكلفين إلى حسن وقبيح، واختلف الجمهور مع المعتزلة في بيان ما يطلق عليه الحسن والقبيح. فذهب الجمهور إلى أن ما نهي عنه شرعاً هو القبيح، وما لم ينه عنه شرعاً فهو الحسن. واتفق الجمهور على إطلاق الحسن على الواجب والمندوب، واختلفوا في إطلاقه على المباح. والراجح إطلاقه عليه لأنه مأتون فيه. واتفقوا على إطلاق القبيح على المحرم، واختلفوا في إطلاقه على المكروه فذهب إمام الحرمين وجماعة إلى أن المكروه ليس بقبيح ولا حسن، وذهب آخرون إلى أن المكروه قبيح لأنه منهي عنه. وينظر في تفسير الجمهور للحسن والقبيح الإبهاج (٦١/١) والمنخول ص ٨، والبحر المحيط (١٧٠/١).

(٢) اختلف القدرية في تعريف الحسن والقبيح. وقد عرفه أبو الحسين في المعتمد (٣٦٥/١) بتعاريف بعد أن قسم كلا منهما : وما عرف به القبيح : « أنه ما ليس للممكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله » وعرفه - أيضاً - بأنه « الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم » وعرف الحسن بأنه « ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله » أو « ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم » أو « ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم ». وتعاريف المعتزلة مبنية على أن الحسن والقبيح كل منهما يختص بصفة موجبة للتحسين والتقبيح. والجمهور ينازعونهم في هذا الأصل، فالحسن عندهم ما حسنه الشرع، لا ما حسن لأجل وصف يتضمنه.

وينظر رأي المعتزلة في شرح مختصر الروضة للطوفي (٤٠٢/١)، والمنخول ص ٩ والإبهاج (٦٢/١) وميزان الأصول ص ١٧٦ وما بعدها. والبرهان (٨٧/١).

والحج والصيام، وغير ذلك من الواجبات والقرب التي لا يعلم وجودها عقلاً، والداعي إلى فعل القبيح العقلي كالزنى واللواط وشرب الخمر وترك الصلاة والفرائض السمعية. هذا جملة الحسن والقبيح العقليين والشرعيين عندهم.

ولا أصل لهذا عند أهل الحق، بل العقل لا يحسن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه. ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه (٣).

(٣) لابد من تحرير محل النزاع بين الجمهور والمعتزلة في هذه المسألة. فنقول : إن الحسن والقبح يطلق ويراد به ثلاثة أمور :

الأول : ملاحة الطبع ومناقرته، كحسن إنقاذ الفريق وقبح إتهام البري.

الثاني : صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

في هذين القسمين لا نعلم نزاعاً في استقلال العقل بإدراكهما.

الثالث : ما يوجب المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب أجلاً من أفعال المكلفين. وهذا القسم هو محل النزاع. فقال المعتزلة : يستقل العقل بإدراكه بدون الشرع. وأهل السنة قالوا : إنه لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على السنة الرسل.

والمعتزلة قالوا : إن الأفعال لنواتها منقسمة إلى حسنة وقبيحة، ثم إن حسن بعضها وقبحه يدرك بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفر. ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر العقل كحسن الصديق والضار وقبح الكذب النافع، إذ كل منهما يشتمل على مصلحة ومفسدة فلا بد من نظر العقل حتى يرجع إحدى الجهتين على الأخرى.

ومن الأشياء ما لا يدرك حسنه وقبحه إلا بالسمع كاختصاص بعض العبادات بأوقات وأمكنة، وتقدير نصب الزكوات، ومقدار الواجب فيها، وكتحريم صيام يومي العيدين وتحريم الصلاة في بعض الأوقات. فهذا ما نقله المحققون من أهل السنة عن المعتزلة.

وبهذا يظهر ما ورد من عبارات أهل السنة مجملة ينبغي تقييدها بما ذكرناه، فبعض أهل السنة نقلوا عنهم أنهم يقولون : « إن العقل يحسن ويقبح » « إن العقل يوجب ويحرم » والأمر ليس على إطلاقه.

ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والمعتزلة. حيث إن الجمهور يقولون : إن الشرع منشئ للأحكام ومخترع لها، ولا يوجد قبل ورود الشرع، والمعتزلة تقول : إن الشرع يؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأفعال وقبحها ضرورة أو نظراً. وهو كاشف عن حكم العقل لما لا يدركه من الأحكام الشرعية كبعض العبادات.

ينظر في ذلك شرح مختصر الطوفي (٤٠٢/١) والبرهان (٨٧/١) وما بعدها وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٥٦/١) وما بعدها. والإحكام للآمدي (٨٠/١) وقد نسب الآمدي قول المعتزلة للكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية، ونسبه الغزالي في المنحول ص ٨ أيضاً للروافض.

ومعنى حكمه بذلك ليس هو إخباره تعالى عن صفة هو في العقل عليها، وإنما معناه أمره لنا بمدح فاعل الحسن وتعظيمه وحسن الثناء عليه والعدول عن ذمه وانتقاصه. لامعنى لوصفه بأنه حسن أكثر من ذلك.

وكذلك معنى وصف الفعل/ بأنه قبيح إنه مما أمرنا الله تعالى بدم ص ٤٨ فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به، وقد يدلنا على حكمه فيهما بذلك بخبره عن أنه قد حكم به، ويدل عليه بأمره بالحسن ونهيه عن القبيح المحرم، لإجماع الأمة على ذلك بحسن ما وحكمه بما أمر بفعله وحكمه بقبح ما حرمه بالأمر والنهي في الدلالة على هذين الحكمين بمثابة الخبر عن الحكم بذلك.

فصل

فأما معنى قولنا حسنٌ أحسن من حسن، وقبيحٌ أقبح من قبيح، فإنما هو أن الذي أمرنا به من تعظيم فاعل ما قيل أنه أحسن والمدح له والثناء عليه أكثر مما أمرنا به في فاعل ما هو دونه في الحسن، ومعنى قولنا هذا أنقص رتبة في الحسن أن ما يلزمنا من المدح والتعظيم عليه أقل، وكذلك معنى قولنا في أقبح القبيحين أنه أقبح أن المأمور به من الذم والانتقاص والإهانة في أقبح القبيحين أكثر ذماً مما أمرنا به في الأول، لامعنى لقبيح أقبح من قبيح أكثر من هذا (٤).

(٤) لاشك أن الطاعات تتفاوت باعتبارات شتى لقيام الأدلة الشرعية على هذا التفاضل من نصوص الكتاب والسنة. فوردت أحاديث تحدد أفضل الأعمال وأكثرها ثواباً كالصلوات المفروضة، ثم باقي أركان الإسلام وبر الوالدين إلى أن ينتهي التفاضل إلى أبوابها، كتبسم المسلم في وجه أخيه المسلم وإمالة الأذى عن الطريق والطاعات هي الموصوفة بالحسن، وبالتالي لابد أن يكون حسن أحسن من حسن. وكذلك الأمر بالنسبة للمعاصي فأعلاها الإشراك بالله، وهو الذي أوعد الله بعدم مغفرته لمن مات عليه، ثم يتبعه التضييع لأركان الإسلام الأخرى، وفعل السبع الموبقات إلى أن ينتهي الأمر إلى اللطم من الذنوب. وقد تتفاوت الأفعال القبيحة في قبحها باعتبارات أخرى، كاعتبار فاعلها فقد يكون الذنب الواحد إذا وقع من شخص أقبح مما لو وقع من شخص آخر، وإن كان الكل قبيحاً لما ورد في الحديث من وصف العائل المستكبر والشيخ الزاني والملك =

فصل

فأما ما يدل على أنه لامجال للعقل في تقبيح شيء من الأفعال أو تحسينه، فقد بيناه وكشفناه في كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

ومن أقرب ما يدل على ذلك أنه لو كان طريق العلم بحسن شيء من ذلك أو قبحه العقل لم يخل أن يكون معلوماً بضرورة العقل أو دليله، ومحال أن يكون معلوماً بضرورته مع جحدنا وجدد أكثر العقلاء للعلم بقبح شيء من جهة العقل، وقول سائرهم بأننا لا نعلمه إلا بدليل السمع، لأن ما علم بضرورة العقل. فالعقلاء فيه مشتركون. ولا يجوز أن يجمع على جحده منهم قوم بهم ثبتت الحجة وينقطع العذر، ويعلم صدقهم ضرورة فيما يخبرون عنه. فبطل بذلك أن يكون معلوماً بضرورة العقل، وقد / اتفقنا وإياهم على ص ٤٩ أنه غير معلوم بأدلة العقل، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح أن يجهل حسن العدل والإنصاف وشكر المنعم وقبح الظلم والعدوان وكفران الإنعام كثير من العقلاء إذا قصرُوا في النظر أو عدلوا عنه جملةً وهذا باطل عندهم، فثبت بذلك أنه لا سبيل لهم إلى علم شيء من ذلك من جهة العقل.

وقولهم بعد هذا : أنتم تعلمون قبح هذه الأمور وحسنها عقلاً وضرورة وتظنون أنكم تعلمون ذلك دليلاً وسمعاً، لأن العلم بأن العلم ضرورة أو كسب طريقه النظر لا الضرورة بمثابة قولنا لهم بل أنتم تعلمون ذلك كسباً ونظراً ودليلاً، وإنما تظنون أنكم تعلمون ذلك عقلاً واضطراباً، لأنه قد غلط قوم واعتقدوا أن كثيراً من علوم الإكتساب علوم ضرورية. كما اعتقد قوم أن بعض العلوم الضرورية علوم كسبية. وهذا اعتقده وإن وصفوا العلوم

= الكذاب، وإن كان التكبر والزنى والكذب قبيحاً فهذه الذنوب من هؤلاء أقبح. وقد يكون عظم القبح راجعاً لحدوث المعصية في أمكنة مختلفة فقد ثبت أن الذنوب تعظم في بعض الأمكنة، كما تعظم في بعض الأزمان. فتفاوت الطاعات في الحسن والثواب عليها، وتفاوت المعاصي في القبح وترتب العقاب عليها أمر معلوم من شريعة محمد ﷺ بالضرورة. لا ينكره إلا مكابر.

الضرورية أنها علوم كسبية. وهذا ما لا فصل فيه.

فإن قالوا ، إنما ينفصل قولنا من قولكم باتفاقنا على أن كل عاقل يعلم حسن ما قلناه وقبحه. ولو كان ذلك معلوماً بنظر لاختلف العقلاء فيه. وهذا علامة كون العلم بالشيء معلوماً ضرورة، وهو أن لا يختلف العقلاء في العلم به.

يقال لهم ، متى سلم لكم أن جميع العقلاء ممن علم صحة السمع وأقر به، ومن جهله وأنكره من الملحدة وغيرهم. يعلم حسن حسن وقبح قبيح من الأفعال. وهؤلاء جميعاً أعني من جهل السمع غير عالمين عندنا بقبح فعل ولا بحسنه وإن اعتقدوا ذلك من غير جهة العلم، وإذا لم يسلم ذلك بطل ما قالوه.

فإن قالوا ، أردنا اعتقاد جميع العقلاء كذلك، لا العلم به.

قليل لهم ، ولم قلت إنهم إذا أجمع جميع العقلاء على اعتقاد شيء وبعضهم عالم به، وبعضهم غير عالم به وجب أن يدل ذلك على أن العلم بذلك الشيء ضرورة، وإنما يعلمه منهم من استغرق اليه بطريقة نون من اعتقده/ ص ٥٠ ظناً وتقليداً، فلا يجدون إلى تصحيح دعواهم هذه طريقاً.

ويقال لهم ، نحن لانعلم أن جميع العقلاء يعتقدون حسن ما ادعيتهم وقبحه، فلا وجه لدعواكم هذه.

ويقال لهم ، فقد اعتقد جميع أهل الملل، وكل من خالف الدهرية (٥) إثبات الصانع وحدوث العالم، واعتقد جميع مثبتي النبوات من أهل كل ملة صحة بعثة الرسل وصدقهم، وبعضهم يثبت التواتر، فيجب أن يستدلوا

(٥) الدهريون نسبة للدهر، وهم جماعة من الكفرة يقولون بقدوم العالم وقيام الدهر، وتبويره للعالم، وتأثيره فيه، وأنه ما أبلى الدهر من شيء إلا وأحدث شيئاً آخر. وقد حكى الله خبرهم في القرآن الكريم، قال تعالى ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ انظر الملل والنحل للشهرستاني (٧٩/٣)، والحدود العين : ص ١٤٣.

بذلك على أنهم مضطرون إلى العلم بما اعتقدوه من ذلك وأنه لا مقلد فيهم. فإن مروا على ذلك تركوا دينهم، وإن أبوه، وقالوا : هؤلاء قد استدلوا على علم ما اعتقدوه مع كثرة عددهم، أو أكثرهم مستدل ومنهم المقلد والظان في اعتقاده.

قليل لهم ، مثل ذلك في جميع العقلاء المعتقدين لحسن ما ذكروه وقبحه ولا فرق، وإلا فما الفصل بين إجماع أمم عظيمة وأهل أقاليم على اعتقاد شيء وبين إجماع جميع الناس في هذا الباب ؟

فإن قالوا ، لو كان طريق العلم بحسن هذه الأمور وقبحها السمع دون العقل لوجب أن لا يعلم ذلك منكروا السمع والجاهلون بصحته.

قليل لهم ، كذلك هو، وإنما يعتقدون ذلك ظناً وتقليداً لأهل الشرائع، وعلى حسب اعتقاد جميع العامة عندكم للتوحيد والنبوة، وإن لم يكونوا بذلك عالمين، لأن من لم يعتقد الشيء من بابه وبدليله لم يصل أبداً إلى علمه (٦) ، ولا طريق إلى العلم بحسن الحسن وقبح القبيح إلا السمع.

(٦) قول المصنف أن التقليد لا يفيد العلم أبداً بنى عليه قوم عدم صحة إيمان المقلد. بل بالغ بعضهم وحكم عليه أنه من أهل النار. ونقل بعضهم هذا القول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ونفاه عنه أصحابه وخاصة أبو القاسم القشيري، وحمله على من لم يحصل له الإعتقاد الجازم، كما ذكر ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع والسفاريني في لوامع الأنوار. ونقل هذا القول القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ عن الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني، وليس عن الشيخ أبي الحسن الأشعري.

ونسب إمام الحرمين في الشامل إلى الحنابلة القول بالتقليد في الأصول. وقد نفى الطوفي في شرح مختصر الروضة هذه النسبة كما نفاهما السفاريني في الدرة المضية حيث قال :

فكل ما يطلب فيه الجزم فمنع تقليد بذاك حتم
لأنه لا يكتفي بالظن لدى الحجى في قول أهل الفن

ومعظم الأصوليين ينسبون القول بالتقليد إلى أبي الحسن العنبري كما في شرح اللمع (١٠٠٧/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٠٤/٢) ولوامع الأنوار البهية (٢٦٩/١) وبعض الأصوليين ينسبون القول بجواز التقليد في أصول الدين لبعض الشافعية كما في لوامع الأنوار البهية (٢٦٨/١)، ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٢/٤) والمعتمد (٩٤١/٢) والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤).

فإن قالوا ، لو لم تُعلم هذه الأمور بالعقل لم يُعلم به شيء أصلاً.

يقال لهم ، ولو لم تعلم هذه الأمور بالسمع لم يعلم شيء أصلاً. ولو

لم يعلم بالعقل قبح شرب الخمر ووجوب الصلاة والصيام لم يعلم به شيء أصلاً، ولو لم يعلم بعض الأشياء بضرورة العقل لم يعلم بها شيء أصلاً.

ولو لم يعلم بدليله كثير من الأشياء لم يعلم به شيء أصلاً. فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتم ولا مخرج لكم من ذلك. ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا

إنه لا يعلم بضرورته ولا بدليله حسن الفعل ولا قبحه، إنه لا يعلم به/ حسن ص ١٥

نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر والكافر للمؤمن ودقته

وإصابته، ولا نريد أنه لا يعلم بالحواس حبس الحلق والأصوات وقبح ذلك

الذي تنفر عنه النفوس ، وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الذم والمدح والثواب

والعقاب على الأفعال، وكذلك فما نُريد بذلك أن العاقل الحساس لا ينفر من

ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولا يميل إلى التذاهة وإطعامه وإسقاؤه

ودفع الضرر والحر والبرد والآلام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف والكي

بالنار، ولا يميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيق الشراب. هذا جهل من

= والمحققون من الأصوليين ذهبوا إلى أن المهم أن يحصل للمكلف اعتقاد جازم ثابت لاشك

فيه ولا تردد بأي طريق كان في أصول العقائد. ولا يجوز الحكم على عوام المسلمين بالكفر وعدم

صحة الإيمان. والله ير الشوكاني في الإرشاد حيث قال : « فيا لله العجب من هذه المقالة - أي

عدم صحة إيمان المقلد - التي تقشع لها الجلود وترجف عند سماعها الأفتدة، فإنها جناية على

جمهور الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه. وقد كفى الصحابة الذين لم

يبلغوا درجة الإجتهد ولا قاربوها الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم

بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأدلتهم. انتهى. وقد

رد أيضاً على من قال : إن المقلد مؤمن فاسق. وقد نقل جمع من الأصوليين عن أبي هاشم

الجبائي أنه يقول: إنه لا يصح إيمان المقلد حتى ولو كان جازماً، كما في جمع الجوامع (٤٠٤/٢).

ولزيد من الآراء والاستدلالات ينظر : لوامع الأنوار البهية (٢٦٧/١ - ٢٧٦) وإرشاد الفحول

ص ٢٦٦ والميزان ص ٦٧٦ والمعتمد (٩٤١/٢) والبحر المحيط للزركشي (٢٧٦/٦) وشرح

مختصر الروضة للطوفي ٦٥٦/٣ والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤) ومنتهى الوصول والأمل

ص ٢١٩ وشرح اللمع ١٠٠٧/٢ والمستقصى (٢٨٧/٢) ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح

الكوكب المنير (٥٣٣/٤) وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠ واللمع ص ٧٠ وجمع الجوامع مع

حاشية البناني (٤٠٤/٢)

راكبه، ولكن ليس يقول مسلم أن العلم على حسن الشيء ميل الطبع إليه وعاجل النفع به. والعلم على قبحه نفور الطبع عنه، ولا أن ذلك هو معنى وصف الحسن والقبيح بأنه حسن وقبيح (٧)، لأن الطباع تميل إلى ترك النظر والبحث والإسترسال إلى الراحة، وإمراج النفس في شهواتها (٨) ودفع الألم بالنظر وغيره عنها، وتميل إلى الزنى واللواط وشرب الخمر والتبسط في أملاك الغير. كل ذلك قبيح مع ميل الطبع إليه، وعاجل النفع به، وكذلك فهي تنفر عن النظر وكد القلب بدقيق الفكر في أدلة التوحيد، وعن الصيام في أيام القيظ (٩) والصلاة، وعن الحج والسعي وسائر العبادات. وليس ذلك بدليل على قبحها. فالمسلم لا ينبسط لتحقيق معنى الحسن والقبيح بهذا.

وكثير من القدرية وإخوانهم من المجوس والبراهمة وأهل الدهر يرجعون في معنى الحسن والقبيح إلى هذا، وهو خلاف دين المسلمين. وهذه جملة في معنى الحسن والقبيح وطريق العلم بهما كافية إن شاء الله.

(٧) بين الباقلاني موضع النزاع مع المعتزلة بياناً شافياً حيث أن كون الحسن بمعنى ميل النفس والقبح بمعنى نفور النفس هذا متفق عليه أنه يمكن أن يكون عقلياً، وحصر النزاع في الحسن والقبح الذي هو بمعنى ذم الفاعل واستحقاق فاعله العقوبة أو مدح الفاعل واستحقاقه الثواب.

(٨) في المخطوطة « منهواتها ».

(٩) القيظ : شدة الحر - المصباح المنير ٢/٥٢١.

بَاب

ص ٥٢

اقسام ذكر الحسن والقبيح من الأفعال /

وما للفاعل فعله منها وما ليس له فعله

قد قلنا من قبل ، إن جميع أفعال المكلف إما أن يكون له فعلها أولاً يكون له ذلك. وهي كلها بعد ذلك تنقسم على ثلاثة أقسام لا رابع لها :
فضرب مأمور به ، وضرب منهي عنه ، وضرب منها مباح مأثون فيه (١).
والمأمور به منها على ضربين : واجب وندب.
فالواجب : هو الموصوف بأنه واجب أن يفعل.

والمندوب إليه : يوصف بأنه الأولى أن يفعل والأفضل ، ونحو ذلك (٢).
والمنهي عنه - أيضاً - على ضربين : فضرب منه محرم محذور ، وهو
الموصوف بأنه يجب تركه واجتنابه. ومنهم من يقول هو الذي يجب أن لا يفعل

(١) ما ذكره المصنف هو تقسيم للحكم التكليفي إلى مأمور به ومنهي عنه ومباح كما قسمه في الباب السابق إلى حسن وقبيح.

أدخل المصنف تحت الحسن (الواجب والمندوب والمباح) ونقل ابن السبكي في الإبهاج ٦١/١ الخلاف في دخول المباح تحت الحسن. وصحح دخوله. وأدخل الباقلاني تحت القبيح المحرم والمكروه. وخالفه في ذلك إمام الحرمين فلم يجعل المكروه من القبيح في تلخيص التقريب لوجه (٩) وقد نقل عنه ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع (١٦٦/١) والإبهاج (٦١/١).
وأما تقسيمه هنا الأفعال إلى مأمور به ومنهي عنه يخالفه فيه من يرى أن المباح مأمور به وهو الكعبي ومن وافقه. وإمام الحرمين اضطرب في جعل المباح من المأمور به ، حيث قال في البرهان ٢٩٦/١ [المباح لا يقع مأموراً به] ولكنه في ص ٢٠٨ جعل المباح من الأمر. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤٢٤/١ ، والطوفي في شرح مختصر الروضة (٢٨٧/١) عن الأئمة الأربعة عدم اعتبار المباح من المأمور به.

وينظر في كون المباح مأموراً به أم لا المسودة ص ٦ . وقال : « إن أريد بالأمر الإباحة فعندي أنه مجاز » وهذا مما يدل على أن شيخ الإسلام يقول بالمجاز ، ولكنه نهى عن التوسع فيه فقط ، كما يشهد لذلك الرسالة المدنية في الفتاوى.

(٢) سيتعرض المصنف في الباب التالي إلى حد الواجب والمندوب على وجه أدق.

من غير ذكر ترك واجتناب له، بناء على تجويز خلق المكلف من الفعل والترك (٣)، وذلك باطل بما قدمناه.

والضرب الآخر من المنهي عنه منهي عنه على سبيل الندب والفضل، لا على وجه التحريم والحظر لتركه، ويوصف هذا الضرب بأنه الأولى والأفضل ألا يفعل، والأفضل الأولى فعل تركه والإجتنا (٤).

فأما المباح فقسم مخالف لهما، وهو المأنون فيه الذي لا يوصف بأنه يجب أن يفعل، (٥) والأولى والأفضل أن يفعل، أو يجب أن لا يفعل، والأفضل أن لا يفعل، إذ كان فعله وتركه سيئاً. وليس في فعل المكلف شيء خارج عن هذه الأقسام.

(٣) القائلون بأنه يجوز على المكلف خلق أفعاله هم المعتزلة. وينظر في ذلك المعتمد (١٨١/١).

(٤) سيتعرض الباقلاني إلى حد الحرام والمكروه في الباب التالي لهذا علي وجه أدق.

(٥) قول المصنف: «الأولى والأفضل أن يفعل» مراده به «ولا يوصف بأنه الأولى والأفضل أن يفعل». وهكذا في الجملتين التاليتين لأبد من تقدير محنوف في أول كل منها، وهو «لا يوصف بأنه» حتى يستقيم المعنى.

بَاب

القول في حد المباح ^(١) من الأفعال، وهل هو داخل تحت التكليف أم لا ؟

فإن قال قائل ، ما حد المباح ، ومعنى وصفه بذلك ؟

قيل له : حده إنه « ما ورد الإذن من الله تعالى فيه وتركه غير مقرون
بأمر بدم فاعله أو مدحه ، ولا بدم تاركه ولا بمدحه » ^(٢) ولا يحتاج في ذلك
إلى القول : « غير مقترن بوعده على فعله بثواب أو على تركه بعقاب » ، لأن
الله تعالى لو أوجب علينا فعلاً / أو حرمة علينا من غير وعد بثواب عليه أو
عقاب على تركه لكان واجباً أو محرماً بإيجابه وتحريمه وإن لم يكن فيه ثواب
ولا عقاب. فإذا قلنا هو المأذون من قبل الله تعالى في فعله ، على هذا الوجه
فصلنا بينه وبين فعل الله ، لأنه ليس بمأذون له فيه ، وبين الواجب والندب من
أفعالنا وبين أفعال الأطفال والبهائم والمجانين ، لأنها غير مأذون لهم فيها ^(٣).
ويصح أن يحد المباح بأنه : « ما أعلم فاعله من جهة السمع أنه لانفع

(١) والمباح لغة إما مأخوذ من الباحة وهي الساحة الواسعة ، والإباحة على هذا تحليل وتوسعة لمن
أبيع له. ومأخوذة أيضاً من الإعلان والإظهار. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٦٨ والمصباح
المنير ٦٥/١ والقاموس المحيط ص ٢٧٣.

(٢) وافق إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٨) القاضي في حد المباح مع إجراء تعديل يسير
في ألفاظه ، حيث حده بأنه : « ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له من
غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح » ووصفه بأنه حد سديد يميز المباح عن غيره من
الأحكام الأربعة وعن حكم الأفعال قبل ورود الشرع. وعن وصف أفعال الله سبحانه بالإباحة
فخرجت هذه الأمور بالفاظ التعريف - كما بين ذلك القاضي الباقلاني. وارتضى تعريف إمام
الحرمين هذا الزركشي في البحر المحيط (٢٧٥/١) ولكن إمام الحرمين في البرهان (٣١٣/١)
إختار حداً آخر هو : « ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر ».

(٣) فيكون قد خرج بقوله : « ما ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه » أفعال غير المكلفين وأفعال
الله. والمحرم والمكروه والأفعال قبل ورود الشرائع ، وكذلك الواجب والمنسوب . وهذا الحد بناء على
القول بأن البرامة الأصلية حكم عقلي.

له في فعله ولا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له « . وهذا - أيضاً - حد يفصله من فعل القديم، وفعل كل من ليس بمكلف، لأنه تعالى غير مُعَلِّم بحكم ذلك من فعله من جهة سماع، ولا من ذَكَرْنَا حاله ممن ليس بمكلف من المنتقصين. (٤)

فإن قيل ، ما معنى قولكم : ما أعلم فاعله ذلك من حكمه من جهة السمع ؟

قيل له ، لأن العاقل يعلم أنه لا ضرر عليه في ترك الفعل ولا نفع له فيه من جهة العقل، ولا يوصف فعله بأنه مباح.

فإن قيل ، فما معنى قولكم : حده ما أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له.

قيل له ، لأجل أنه لو ترك تاركُ المباح بفعل المعصية الحرام لكان معاقباً على ذلك ومستضرراً به، لا من حيث كان تاركاً للمباح ولكن من حيث كان في نفسه محظوراً (٥).

وقد حدّ كثير من الناس المباح بأنه « ما كان فعله وتركه سيّاناً » وهذا باطل، لأنه يوجب كون فعل القديم تعالى مباحاً، لأن فعله وتركه سيّان في أنه لانفع له ولا ضرر عليه في فعله ولا تركه إن كانوا أرادوا بتساويهما/ هذا ص ٤٥ الوجه. وإن أرادوا تساويهما في المصلحة، فذلك - أيضاً - باطل ، لأنه قد تستوى كثير من أفعال القديم وتركها وأضدادها في المصلحة، فيجب كون

(٤) يعني بالمنتقصين البهائم والأطفال والمجانين وسائر غير المكلفين.

(٥) تقييد القاضي الحد بقوله « من حيث تركه » ليحترز عن ترك المباح بفعل الحرام أو الواجب أو المنوب. فلا يكون تركه وفعله سواء. إنما يستوي الأمران إذا ترك المباح بمثله كتركه البيع بالإشتغال بعقد الإجارة. قال الزركشي في البحر المحيط (٢٧٥/١) : « حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك. ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء. ويصير مكروهاً إذا اقترنت به نية مكروهة، ويصير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة ».

فعله مباحاً، وذلك باطل باتفاق، ويبطل ذلك بعلمنا بأن أفعال المكلفين قبل السمع قد تستوي وتروكها في عروها من نفع وضرر ولا تكون مباحة (٦) ، وكذلك أفعال البهائم والمنتقصين.

(٦) حكم الأفعال قبل ورود الشرع فيه أربعة أقوال : أحدها : الحظر، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة مع اختلافهم في الاستدلال فالمعتزلة أدلتهم عقلية والأشاعرة متمسكهم بأدلة شرعية كقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ .
والثاني : الإباحة، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة ومستند الأشاعرة شرعي مثل قوله تعالى : ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم ﴾ . أي أن الأصل الحظر.
والثالث : لاحكم لها. والرابع : الوقف بمعنى من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لا يقطع لفاعله بثواب ولا عقاب. وعلى القول الأخير : ينتزل كلام القاضي الباقلاني هذا.

باب

القول في حد النذب (١)

فأما حد النذب (٢) فإنه « المأمور به الذي لا يلحق الذم والمائم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما، وما لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى فعل بدل له ». وكل نذب فهذه حاله.

وهذا أولى من قول من قال : « هو المأمور به الذي ليس بمنهي عن تركه » لأن المنذوب منهي عن تركه على وجه ما الأمر أمر به، على ما نبينه من بعد.

ولو حُدُّ بآئنه « ما كان فعله خيراً من تركه من غير ذم ومائم يلحق بتركه » لم يكن بعيداً. والأول أولى، لأنه قد يكون الفعل الواقع من الفاعل

(١) النذب لغة : الدعاء. وقال بعضهم هو الدعاء إلى أمر مهم، ومنه قول الشاعر :

لايسألون أخاهم حين ينذبههم في النائبات على ما قال برهانا

مختار الصحاح ص ٦٥١، المصباح المنير (٣/٥٩٧)، والقاموس المحيط ص ١٧٥.

(٢) أبطل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) النذب بالمنذوب. وهو الصواب لأنه ذكر في ألفاظ الحد ما يحد به الفعل المنذوب إليه، وليس الحكم نفسه. ثم أضاف لألفاظ الحد كلمة شرعاً. وذلك للحساسية الموجودة من مذهب المعتزلة الذين لا يقيدون الأحكام بالشرع. والباقلاني وإن لم يضيف لفظة « شرعاً » فإنه يرى أن الأحكام شرعية، لا كما يقول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين.

وقد حذف إمام الحرمين من تعريف الباقلاني قبيدين :

أحدهما : « على وجه ما » وهو قيد مفيد حيث يحترز به عن الواجب الموسع والواجب الكفائي.

والثاني : « من غير حاجة إلى فعل بدل له » وهو مفيد حيث يحترز به عن الواجب المخير. وقد بين إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) أنه يحترز بقوله « من حيث هو ترك له » بآئنه لو أقبل على ضد من أضداد المنذوب وهو معصية تلحقه اللائمة إذا ترك المنذوب إليه - ونقول: ويحترز بهذا القيد أيضاً عن المنذوب الذي يترك استهانة به كمن يواظب على ترك السنن الرواتب فقد يلحقه إثم لهذا الترك. وكذلك من يترك بعض السنن التي هي من شعائر الدين كاتفاق أهل بلد على ترك الأذان أو صلاة العيدين على قول من يقول إنهما سنة مؤكدة.

قبل ورود السمع خيراً له من تركه من غير مائثم ولا ذم يلحقه بتركه، وإن لم يكن ندباً فوجب أنه لا بد من ذكر الأمر به.

فأما من حده من القدرية بأنه « ما إذا فعله فاعله يستحق المدح ولا يستحق الذم بتركه » (٣) . أو « بأن لا يفعله » وإن لم يفعل له تركاً . فإنه حد باطل، لأنه يوجب أن يكون التفضل والإحسان من فعله تعالى ندباً لأنه يستحق المدح والتعظيم بفعله ولا يستحق الذم بأن لا يفعله. فلما بطل وصف فعله بالندب بطل هذا الحد.

فإن قالوا ، فما أنكرتم من كون التفضل من فعله تعالى / لمعنى ص ٥٥
الندب، وإن لم يوصف بذلك إتباعاً للسمع ؟

يقال لهم ، إن جازت هذه الدعوى جاز أن يقال : إن من أفعاله ما هو بمعنى المباح وإن لم يوصف بذلك وبمعنى الفرض الواجب اللازم وإن لم يوصف بذلك، وهم يصرحون بوجوب بعض الأفعال عليه من الثواب على الطاعة والتمكين مما أمر به (٤)، ونحو هذا، وإنما يمتنعون وسائر الأمة عن وصف شيء من أفعاله بأنه مباح.

فإن قالوا ، إن المباح ما تعلق بإباحة مبيح وإن أذن، والله تعالى لا مبيح عليه ولا أذن.

قيل لهم ، وكذلك الندب والواجب هما ما تعلقا بإيجاب موجب وأمر ناذر مرشد. والله تعالى لا أمر عليه ولا مكلف. فلم يجز وصف شيء من أفعاله ببعض هذه الصفات والحكم لها ببعض هذه الأحكام.

(٣) نسب هذا الحد إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٨) إلى معظم القدرية. ولم أجد حداً للمنسوب في المعتمد لأبي الحسين البصري.

(٤) يشير هذا إلى قاعدة المعتزلة وهي وجوب الأصلح على الله سبحانه. والتي يبنون عليها أنه يجب على الله إثابة المطيع ومعاقبة العاصي، ويجب عليه تمكين المكلف من فعل ما أمر به. والجمهور من غيرهم يقولون لا يجب على الله سبحانه شيء، إنما يفعل ما يفعله فضلاً منه وكرماً.

بَاب

القول في حد الواجب ^(١) ومعناه

أما حد الواجب فإنه « ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له ». أو « بأن لا يفعل على وجه ما » وهذا القدر كافٍ في حده، من غير حاجة إلى القول : بأنه « ما يجب مدح فاعله وإثباته ^(٢) ولحق الذم بتركه ^(٣) » لأن النذب مشارك للواجب في استحقاق المدح والثواب بفعله وليس بواجب ولكنه مفارق له في سقوط الإثم والذم بتركه فوجب انفصاله من النذب والمباح والحرام، بلحق الذم بتركه على وجه ما. وإن حُدَّ بأنه « ما يستحق الذم بتركه وترك البديل منه » جاز ذلك. وما قدمناه أولى، لأنه منتظم لهذا المعنى.

وقولنا ، ما يستحق الذم بتركه على وجه ما ليفصل بينه وبين المباح والنذب وكل ما ليس بواجب، لأن ذلك أجمع مما لا يستحق الذم بتركه على وجه ما. والواجب المضيق المستحق والمعين ^(٤). يستحق الذم بتركه لامحالة، والواجب الموسع وقته والساقط إلى بدل يستحق الذم بتركهما على وجه ما إذا جمع بين تركه وترك البديل منه إن كان ذا بدل /، وإذا ترك مع تضيق ص ^٦ وقته إن كان موسعاً أو مع غلبة الظن لفواته إن كان متعلقاً بالذمة غير

(١) الواجب لغة له عدة معاني . ففي مختار الصحاح وجب الشيء إذا لزم ، ووجب الحائط إذا سقط ومنه قوله تعالى ﴿ فَإِذَا وَجِيتُ جُنُوبَهَا ﴾ . وكذلك في المصباح المنير ص ٦٤٨ والقاموس المحيط ص ١٨٠ .

(٢) في المخطوطة « وإثباته » .

(٣) لأن هذا الحد يشعر بوجوب مدح فاعله على الله ووجوب ذم تاركه، وهذا مخالف لمذهب أهل السنة، ولا يصح هذا التعريف إلا على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح على الله سبحانه.

(٤) الواجب المضيق الذي حضر وقته والواجب المعين (غير المخير) يستحق الذم بتركه مطلقاً، وأما الواجب الموسع والواجب المخير فيستحق التارك الذم عليهما على وجه ما. وهو إذا خرج كل الوقت في الواجب الموسع. وإذا لم يفعل البديل والمبدل منه في الواجب المخير.

مؤقت بوقت يتضيق فيه. وهذا معنى قولنا على وجه ما.

وقد أنكر قوم أن يكون العزم على فعل الصلاة في آخر الوقت بدلاً من فعلها وذلك صحيح، وإنما هو بدل من تقديم فعلها ^(٥)، ولو كان بدلاً منها لسقطت بفعل العزم على أدائها. فصار قولنا : « ما استحق الذم بتركه على وجه ما » أولى.

فصل

في أن الواجب هو الفرض (٦)

قولنا واجب وفرض ولزم وحتم واحد. أما ما يقوله أهل العراق ^(٧) من أن في الواجب ما ليس بفرض، وإن كان كل فرض واجباً فإنه قول لا وجه له.

(٥) مذهب أبي بكر الباقلاني أنه لا يجوز ترك الواجب الموسع في أول الوقت إلا ببطل وهو العزم على الفعل في أثناء الوقت وإذا تضيق الوقت تعين الفعل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يكن عاصياً. ولكنه يجعل العزم بدلاً عن تقديم الفعل لا بدلاً عن الفعل. ولم يتعرض إمام الحرمين في تلخيص التقريب لاشتراط العزم بنفي أو إثبات، ولكنه نقد اشتراط الباقلاني للعزم ظناً منه أنه يقول إنه يقوم العزم مقام الفعل ولكن عبارة الباقلاني هنا صريحة حيث خطأ القول بأن العزم يقوم مقام الفعل بل قال إنه يقوم مقام تقديم الفعل. ونقل الزركشي في البحر المحيط ٢١٢/١ القول بأن العزم بدل ذات الفعل عن الجبائي.

وانتقد إمام الحرمين الباقلاني أيضاً في ذلك ظناً منه أنه أخذ اشتراط العزم من اللفظ. وفي الحقيقة أخذه القاضي من دليل العقل الذي هو ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

واشتراط العزم قال به أيضاً معظم المتكلمين منهم ابن فورك والنووي والمازري والغزالي وعبد الجبار والجبائيان والشريف المرتضي. وأنكر اشتراطه إمام الحرمين وأبو نصر القشيري والكنيا الهراسي. وينظر في ذلك البحر المحيط (٢١٠/١).

(٦) لا خلاف في أن الواجب والفرض مختلفان في دلالتهم لغة. واختلف العلماء في استعمالهما اصطلاحاً. فذهب الحنفية ورواية عن الإمام أحمد إلى التفريق بينهما. وذهب الجمهور إلى أنهما في الاصطلاح سواء. وقد أخطأ ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢٥٢/١ في نسبة التفريق بينهما لابن الباقلاني. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٦ والأحكام للأمدى (٩٨/١) ونهاية السؤل مع البدخشى (٥٨/١) والمستصفى (٦٦/١) والمسودة (٤٤/١) والقواعد والفوائد الأصولية للبطلي ص ٦٣. وقد أخطأ أيضاً حيث نسب للباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب.

(٧) المقصود بأهل العراق الحنفية، وينظر حقيقة مذهبهم في ميزان الأصول للسمرقندي ص ٢٨ والمفني للخبازي ص ٨٤ وأصول السرخسي (١١٠/١).

ولو أنهم قالوا : إن من الفرض ما ليس بواجب لكان ذلك أولى وأقرب، لأن الفرض هو التقدير مأخوذ ذلك من فرض القوس ومن فرائض الصدقة، وفرائض المواريث الذي هو تقدير الواجب منها. وقد يقدر النفل من الفعل، وتمتع المطلقة، وغير ذلك. فلا يكون واجباً لتقديره ويوصف بأنه فرض. والواجب اللازم الذي لا محيد عنه مأخوذ ذلك من وجوب الحائط إذا سقط، وليس كل فرض واجباً. فصار قلب ما قالوه أولى.

واعلموا - وفقكم الله - أنه ربما حصل الخلاف في ذلك خلافاً في عبارة، وربما حصل في معنى. فالخلاف في العبارة أن يقولوا نريد بقولنا : الوتر واجب وليس بفرض، أنه سنة مؤكدة. وأن الثواب عليها والمدح لفاعلها أكثر منه ما قصرَ عن رتبته، وهذا صحيح غير منازع فيه، لأنه لا خلاف في أن/ من المسنون ما بعضه أكد من بعض وأجزل ثواباً.

ص ٧

وأما الخلاف في المعنى فهو ما حصله متأخروهم من أن معنى الواجب الذي ليس بفرض أنه ما علم وجوبه من وجه وطريق غير مقطوع به على الله تعالى، ولا يكفر من أنكره ورده. والواجب الفرض كالصلوات الخمس، وكل ما علم وجوبه بطريق يقطع به على الله تعالى ويكفر من جحده ورده (٨). ويخرج بجحده عن طريقة التأويل، وهذا خطأ من قولهم، لأجل أن قول القائل إن وجوب الشيء معلوم بطريق لا يقطع به على الله خطأ، وذلك لأن ما علم وجوبه فلن يجوز أن يكون طريق العلم بوجوبه إلا ما يقطع به على الله

(٨) اختلف العلماء في كون الخلاف بين الجمهور والحنفية في ترادف الواجب والفرض معنوياً يترتب عليه ثمرة أم لفظي. وقد صرح السمرقندي في الميزان ص ٢٩ بأن الخلاف معنوي حيث قال : « يكفر جاحد القسم الأول (الفرض) دون الثاني (الواجب) » وكذلك فعل الخبازي في المغني ص ٨٤ حيث قال في الفرض : « يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر ». وقال في الواجب : « حكمه وجوب العمل لا الإعتقاد حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه » وكذلك فعل السرخسي في أصوله (١١٢/١). وذهب قوم إلى أن الخلاف لفظي منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (٢٧٦/١) وابن قدامة في الروضة ص ٢٧ والفزالي في المستصفى (٦٦/١) وينظر في ذلك أيضاً الوصول إلى الأصول (٨١/١) والبحر المحيط (١٨١/١) وشرح الكوكب المنير (٣٥٣/١).

تعالى، وكل طريق للعلم بحكم من الأحكام واجباً كان أو ندباً أو مباحاً، فإنه لا يكون إلا معلوماً مقطوعاً به على الله تعالى .

فقولهم ، « هو ما علم وجوبه » يقتضي العلم بوجوبه والقطع به على الله تعالى . وقولهم ، « من طريق لا يقطع به على الله تعالى » نقض لقولهم : « إن وجوبه معلوم » فبان ظهور الغلط في هذا الكلام وكل طريق لا يقطع بموجبه على الله تعالى، فهو طريق للظن لوجوبه لا للعلم بذلك من حاله (٩).

فإن قالوا ، لم نرد هذا ، وإنما أردنا أن من الواجبات ما يعلم وجوبه ضرورة من دين النبي ﷺ كالحج والصلوات الخمس، ومنه ما يعلم وجوبه بدليل لا يكفر من رده وتأوله وجهل موجبه لموضع خفائه والتباسه كوجوب العمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، والحكم بصحة الإجماع ووجوب / ص ٨٥
الوتر ونحوه، فهذا واجب وليس بفرض، لأن الدليل على وجوبه مشتبه، والأول غير ملتبس ولا مختلف فيه.

يقال لهم ، أما فصلكم بين ما علم وجوبه ضرورة من دين النبي ﷺ وبين ما علم وجوبه بدليل، وبين ما علم بجلي من الأدلة متفق عليه، وبين ما علم بطريق ملتبس فأمر لاختلاف فيه بين أهل العلم.

وأما قولكم ، إن ما علم وجوبه بطريق ملتبس ومختلف فيه واجب ليس بفرض فإنه غلط، لأن الواجب إذا كان واجباً في نفس يلحق المائمه بتركه سواء كان الطريق إلى وجوبه جلياً أو خفياً ملتبساً أو واضحاً مختلفاً فيه أو متفقاً عليه، فلا معتبر بطرق العلم إلى وجوبه وإن اختلفت في مراتبها ونصيتها . وإنما المعتبر بكون الشيء مفروضاً في نفسه. ولا يجب أن يكون

(٩) هذا الرد على الحنفية استفاده إمام الحرمين في تخليص التقريب لوجه (٨) ، وقرره بما هو أوضح من كلام الباقلاني . وكذلك استفاده الزركشي في البحر المحيط (١/١٨٢) .

ما علم وجوبه من دين النبي ﷺ بدليل يمكن التأويل في مثله والغلط في اعتقاد موجبه، وما علم بالخفي من الأدلة وبالجلي منها مخالف في كونه واجباً فرضاً لما علم وجوبه من دينه ﷺ ضرورة وباتفاق من الأمة، بل هما واجبان مفروضان وإن اختلفت الطرق إلى العلم بوجوبها.

وفعلهم هذا يوجب أن لا يكون الفرض من دين الرسول ﷺ إلا ما علم وجوبه ضرورة، وباتفاق من الأمة، وطريق غير سائغ فيه التأويل.

وهذا يوجب أن يكون فرض العامي الرجوع إلى قول المفتي، لأن ذلك مختلف فيه. ولا يكون فرض العالم العمل بالقياس وخبر الواحد والإجماع والعموم، لأن ذلك مختلف فيه وغير معلوم صحته بضرورة ولا اتفاق.

وأن لا يكون ترك استباحة الدار وقتل الذراري والأطفال فرضاً في الدين (١٠) لأنه مختلف فيه والخوارج (١١)، متأولة في دفعه وغير عامة بتحريمه ضرورة.

ويجب - أيضاً - أن لا يكون اعتقاد التوحيد والنبوة فرضاً، لأنه ليس بمعلوم ضرورة والدليل/ عليها أخفى وأشد إلتباساً، ولما بطل هذا أجمع ص ٥٩ بطل ما قالوه.

ولو سلمت دعواهم هذه لساغ لغيرهم أن يقول إن الواجب الذي ليس

(١٠) فيه إشارة إلى ما يذهب إليه الخوارج من تجويزهم قتل أولاد مخالفيهم من المسلمين وسبي نسائهم، وقد اشتهر هذا المذهب عن الأزارقة منهم، قال البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٨٤ : « وزعم نافع وأتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر، ويجوز فيها قتل الأطفال والنساء » وانظر في ذلك أيضاً المواقف للإيجي ص ٤٢٤.

(١١) الخوارج : هم الذين خرجوا على علي ومعاوية رضي الله عنهما وكفروهما لأنها رضىا بالتحكيم محتجين بأنه لا يجوز أن يحكم الرجال في دين الله، وأنه لا حكم إلا لله. قروا قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم . فقتل عبد الرحمن بن ملجم علياً ونجا الآخرين.

انقسموا فرقا كثيرة. ذكر منهم البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٧٢ - ١١٤ عشرين فرقة، وانظر فرقهم ومذاهبهم في المواقف من ص ٤٢٤ - ٤٢٧ والبداية والنهاية لابن كثير ١١٤/١ - ١٢٨ ومقالات الإسلاميين ص ٨١.

بفرض ما علم وجوبه ضرورة وبطريق غير مختلف فيه. والواجب الفرض ما علم بطريق تحتل (١٢) التأويل، ولا يكفر من رده فلا يجدون في ذلك فصلاً.

وقد حكى عن قوم أنهم قالوا : الفرض من الواجبات : « ما نطق القرآن بوجوبه دون ما تقرّر وجوبه بسنة الرسول ﷺ عن وحي ليس بقرآن، وما وقع باجتهاده ﷺ (١٣) . وهذا باطل، لأن القرآن قد نطق بالندب في الأفعال - كما نطق بالواجب الفرض - في قوله تعالى ﴿ وافعلوا الخير ﴾ (١٤) ﴿ وأشهدوا إذا تباعتم ﴾ (١٥) ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ (١٦) ﴿ ومتعوهم على الموسع قدره ﴾ (١٧) في أمثال هذا.

ونطقت السنة بالواجب الفرض من فرض النية في الصلاة، وتقدير دية الأصابع، وجوب الدية على العاقلة. (١٨) وجوب كثير من قصاص الجنايات، إلى ما يكثر تتبعه من الفرائض الثابتة بالسنة، فبطل ما قالوه (١٩)، وثبت أن الواجب هو الفرض.

(١٢) في المخطوطة « يحمل ».

(١٣) هذا القول نسبه البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٤ للإمام أحمد رواية عنه نقلاً عن أبي الوفاء ابن عقيل. وكذلك فعل في المسودة ص ٤٥. وهذا القول يخالف قول الحنفية لأن الحنفية تطلق الفرض على كل ما ثبت بقاطع سواء كان كتاباً أم سنة متواترة أم إجماعاً.

(١٤) سورة الحج آية : ٧٧ .

(١٥) سورة البقرة آية : ٢٨٢ .

(١٦) سورة النور آية : ٣٣ .

(١٧) سورة البقرة آية : ٢٣٦ .

(١٨) نك في قتل الخطأ بون العمد.

(١٩) نقل هذا الدليل الزركشي في البحر المحيط ١٨٣/١ وعزاه للقاضي الباقلاني.

باب

القول في معنى وصف الفعل بأنه مكروه (١)

إعلموا أن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما (٢) :

أحدهما ، أنه منهي عن فعله نهى فضله وتنزيهه، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل والنوافل المأمور بفعلها، فيقال للمكلف نكره لك ترك

(١) المكروه مأخوذ من الكراهة وهي ضد المحبة والرضا. قال تعالى : ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ . وعند المعتزلة الكراهة ضد الإرادة. والكراهة مأخوذة من الكريهة وهي الشدة في الحرب. ينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٦٨ هـ والميزان للسمرقندي ص ٤٠ والمصباح المنير ص ٥٢١ والقاموس المحيط ص ١٦١٦ .

(٢) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢٩٦/١ أن المكروه يطلق على أربعة أمور :
الأول: مانهي عنه نهى تنزيهه. وهو الأصل في الإطلاق الإصطلاحي. ومنه النهي عن الشرب قائماً.
الثاني : ترك الأمر المندوب والأولى كترك صلاة الضحى وترك قيام الليل ومنه ترك غسل الجمعة.
وقد نص الشافعي في الأم على أن ترك غسل الإحرام مكروه. وبعضهم خص هذا القسم باسم خلاف الأولى. خلافاً للأول فقد أطلقوا عليه لفظ مكروه.
وهذان القسمان جعلهما القاضي الباقلاني هنا قسمين واحداً.

الثالث : ما وقعت الشبهة في تحريمه كاكل لحم السباع والوضوء بالماء المستعمل والوضوء بسور الهرة للاختلاف في طهورية كل منهما. وقد تكون الشبهة لتعارض الأدلة وتقاربها في قوة الحجية أو للاختلاف في الحكم.

الرابع : أطلقه بعض الفقهاء قبل استقرار الإصطلاح على الحرام وبعضهم يقيده بكراهية التحريم. وقد ورد إطلاق لفظ الكراهة على الحرام في القرآن في قوله تعالى : ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ وكان ذلك بعد ذكر مجموعة اتفق على تحريمها واستعمله بهذا المعنى الشافعي في باب الأنية من الأم حيث قال : « وأكره أنية العاج » وقال في باب السلم : « وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ لأن الأعجف معيب » وورد في كلام الإمام أحمد - رحمه الله - بهذا المعنى، ومنه قوله : « أكره المتعة والصلاة في المقابر ». ونقل الزركشي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه فرق بين الحرام والمكروه كراهية تحريم. فخص الأول بما ثبت تحريمه بدليل قطعي، والثاني بما ثبت تحريمه بدليل غير قطعي، كما فعل الحنفية في الفرض والواجب.

ولم يتعرض القاضي الباقلاني هنا إلى الإطلاق الرابع من إطلاقات المكروه.

هذه الأمور، والمراد بذلك أن فعلها أفضل من تركها، لأن في فعلها ثواباً، ولا ثواب في تركها.

والوجه الآخر، وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه نحو وصف التوضي/ بالماء المستعمل بأنه مكروه لموضع الخلاف في جواز التوضي به، ص ٦٠ ونحو التوضي بسؤر الهر مع القدرة على غيره لأنه أفضل، ونحو أكل لحوم السباع وما يجوز أكله، واتفق على أن العدول عنه وأكل غيره أولى في أمثال هذا، مما العدول عنه إلى غيره أحوط وأولى وأفضل، وإنما يجب أن يقال في مثل هذا إنه مكروه في حق من رأى أن ذلك لايجوز، ولا يقال أنه مكروه على الإطلاق، وسيما مع القول بأن كل مجتهد مصيب في فروع الدين ^(٣)، وأن الحق في جميع الأقاويل، وليس من دأب الفقهاء أن يصفوا ما أمرنا به مما ليس غيره أفضل منه ولا ما قطع الدليل على تحريمه بأنه مكروه، فلذلك لايجوز أن يقال في شيء من الفرائض والنوافل ولا في المباح المطلق أنه مكروه، ولا يصفون أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر بأنه مكروه لما كان مقطوعاً على تحريمه.

وقد يقال في الفعل إنه مكروه إذا اختلف في تحليله وتحريمه اختلافاً حاصلاً مع عدم النص القاطع على أحد الأمرين، بل واقع فيه من جهة الاجتهاد وغلبة الظن. فيقال في مثل هذا إنه مكروه فعلة عند من أداه الاجتهاد إلى تحريمه وكان القول بذلك من فرضه ^(٤)، وتجويزه لغيره القول بتحليله إذا كان ذلك من جهد رأيه فيكون ذلك مكروهاً في حق العالم

(٣) مذهب القاضي الباقلاني هو أن كل مجتهد مصيب، ونقل عن الشافعي مثل قوله، وقال : لولا أن مذهب الشافعي كذلك لما عدته من الأصولية. وينظر حقيقة مذهبه في البرهان ١٣١٩/٢ وكتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقي ص ٣١.

(٤) يكون من فرضه العمل بما توصل إليه في اجتهاده، ولايجوز له العدول عن اجتهاده إلى اجتهاد غيره. ولكن غيره من المجتهدين أو العوام لا يكون ملزماً بما توصل إليه غيره من المجتهدين أو غيره من العوام فيكون في حقهم على الكراهة ما دام وقع فيه الخلاف.

وفرضه. وغير مكروه في حق غيره إذا اختلف اجتهادهما. لا وجه لقولهم مكروه سوى ما ذكرناه، وقد قال ﷺ في الأمر المشتبه : « حلال بين وحرام بين، وأمور بين ذلك متشابهات لا يعلمها إلا قليل » (٥). وقال عليه السلام لو ابصت (٦): « يا وابصة استفتت نفسك وإن أفتاك المفتون » (٧) أي خذ بالحزم والحذر وتجنب ما حاك في صدرك وارجع إلى الاجتهاد والنظر، واعدل عن التقليد، وهذا لا يكون إلا خطاباً للعالم، ولم يُرد عليه السلام بقوله « متشابهات » أنه لا دليل عليها ولكنه أراد غموض الدليل وخفاءه، فلذلك / ص ٦١ قال : « لا يعلمها إلا قليل » ولو لم يكن عليها دليل لم يعلمها قليل ولا كثير، وكره للمرء الاقدام على ما حاك في صدره وخاف الزلل فيه وظن إصابه دليل قاطع عليه فلم يجب عليه الكف عن ذلك أحياناً.

(٥) أخرج الحديث الستة وغيرهم.

البخاري : ٢٤/١ برقم (٥٢) في كتاب الإيمان باب (٣٩) فضيل من استبرأ لدينه و ٧٤/٢ برقم (٢٠٥١) في كتاب البيوع باب (٢) الحلال بين والحرام بين. ومسلم (١٢١٩/٣) في كتاب المساقاة باب (٢٠) أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (١٥٩٩).

أبو داود : (٦٢٣/٢) رقم (٢٢٢٩ ، ٢٣٣٠). في كتاب البيوع باب (٢) إجتنب الشبهات. والترمذي : برقم (٢٠٥) في كتاب البيوع باب ترك الشبهات.

والنسائي : برقم (٤٤٥٨) في كتاب البيع باب اجتنب الشبهات.

وابن ماجه : برقم (٣٩٨٤) في كتاب العتق باب الوقوف عند الشبهات.

ولفظ البخاري : « الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرمى حول الحمى يوشك أن يواقعها إلا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه. ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب ».

(٦) هو وابصة بن معبد الأسدي. صحابي جليل، وفد على الرسول ﷺ سنة تسع - لم يترجم له ابن عبد البر في الاستيعاب. له ترجمة في الإصابة برقم (٩٠٨٦) ٢٨٩/١٠ ط ١. النهضة الحبيبة بمصر سنة ١٩٧٧ م بتحقيق طه الزيني.

(٧) روى حديث وابصة بن معبد الإمام أحمد في المسند (٢٢٨/٤) وفي سننه أيوب بن عبد الله بن مركز وهو مجهول. ورواه الدارمي (٢٤٥/٢ ، ٢٤٦). كما أخرجه أحمد (١٩٤/٤) بسند صحيح عن أبي ثعلبة. ولفظه عند أحمد : قال وابصة : « أتيت رسول الله ﷺ فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم، فقال : « استفت قلبك ، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » وحكم عليه النووي في رياض الصالحين بالحسن.

فأما وصف الفعل الواقع بأنه مكروه لله وقوعه واكتساب العبد له،
فذلك باطل . لأنه تعالى الخالق لجميع أفعال العباد والمريد لإيجادها، وقد
يوصف بأنه كاره للقبائح منها على معنى أنه كاره لكونها ديناً مشروعاً
وكاره لوقوعها من الأنبياء والملائكة عليهم السلام، وممن علم أنها لاتقع منه،
فأما من علم وقوعها منه على غير ذلك فباطل (٨).

(٨) تابع إمام الحرمين في التلخيص لوجه (٩) القاضي في القول ببطلان وصف ما يقع من أفعال
المكلفين بالكراهة. وذلك بناء على أصل الأشاعرة أن الله سبحانه وتعالى خالق لأفعال المكلفين
ومخترعها وبالتالي يلزم عليه وصف فعل الله أنه مكروه . ولهذا يتخرجون من وصف ما يقع من
أفعال المكلفين أنه مكروه على معنى كراهية أصل الوجود. وإنما أباحوا القول بأن الله كره وقوعه
من أوليائه وأنبيائه وملائكته. ويكره كونها ديناً مشروعاً.
وهذا مخالف للتصريح في القرآن والسنة بكراهية الله سبحانه لبعض ما يقع من عباده من
الذنوب والمعاصي.

بَاب

ذكر معاني عبارات الفقهاء والمتكلمين في وصف الفعل بأنه صحيح وفاسد ونحو ذلك

والذي يريد المتكلمون بذلك إنه فعل واقع على وجه يوافق حكم الشرع من أمر به أو إطلاق له، ولا يعنون بذلك أن قضاءه غير واجب وفعل مثله بعده غير لازم. وكذلك فإنما يريدون بوصف الفعل بأنه باطل وفاسد أنه قبيح ومفعول على مخالفة حكم الشرع، ولا يعنون بذلك أن قضاءه واجب وفعل مثله بعده لازم (١).

فأما كثير من الفقهاء فإنه يعني بقوله صلاة باطلت فاسدة أن مثلها واجب بعد فعلها وقضاؤها لازم. وقولهم عبادة صحيحة إنما يعنون به براءة الذمة بفعلها وسقوط القضاء لها. فلذلك قالوا : الصلاة في الدار المفصولة صحيحة ماضية وإن كانت معصية، والصلاة المقطوعة/ بطني الحريق ص ٦٢ وإخراج الفريق وطلوع الماء على المتيمم باطلة وإن كانت طاعة لله يعنون بذلك وجوب قضائها وفعل مثلها بعدها، ونحن نتقصى القول في ذلك من بعد.

(١) ذكر الغزالي في المستصفى (٩٤/١) إنما وقع الخلاف في الصحة والبطان بين المتكلمين والفقهاء في العبادات دون المعاملات. وجعل الخلاف بينهما لفظياً في التسمية فقط، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين، ويجب عليه قضاؤها ولكن بأمر جديد. وهي صلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها لم تجزئه. وكذلك من قطع صلاته لإنقاذ غريق. ولذا الصحيح من العبادات عند المتكلمين هو « ما وافق الشرع في ظن المكلف » وعند الفقهاء « ما أجزأ وأسقط القضاء ». وكثير من الأصوليين ينقلون الخلاف عن المتكلمين والفقهاء ولا يصرحون بما هم عليه إلا ما كان من إمام الحرمين في التلخيص (٩) فقد صرح أنه يرى رأي المتكلمين. وذهب الزركشي في البحر المحيط (٢١٢/٢) إلى رأي الفقهاء. ونقل عن أصحابه الشافعية أنهم في تفريعاتهم قسموا الصحيح إلى ما يغني عن القضاء وما لا يغني. والزركشي يرى أن الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين معنوياً وليس لفظياً.

فأما قولهم عقد باطل وحكم باطل وشهادة باطلة وصحيحة وعقد صحيح. فإنما يعنون به نفوذه ووقوع التمليك به، ويريدون بقولهم فيه باطل أنه مما لا يقع به التمليك (٢)، وأن الشهادة والحكم والفتيا إذا قالوا باطلة إنه مما لا يلزم العمل والأخذ بها، ولا يجب الحكم بالشهادة، وكذلك قولهم : إقرار باطل وإنكار باطل في أمثال هذا مما لعلنا أن نشرحه من بعد.

هذه جملة المقدمات التي لا يتم معرفة أصول الفقه وأحكام أفعال المكلفين إلا بها كافية إن شاء الله.

(٢) لم يختلف الفقهاء والمتكلمون بالنسبة للصحة والبطان في العقود والمعاملات. فالصحيح هو : « ما ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه » وأنكر الأمدى في إحكام الأحكام (١٣١/١) تعريفه « بإذن الشارع في الإنتفاع بالمعقود عليه » بكونه غير جامع لخروج البيع بشرط الخيار مع أنه صحيح بالإجماع.

وأما الباطل من المعاملات فيكون « ما لم يثمر المقصود منه ».

بَاب

**فِي أَنَّهُ لَا يَجِبُ نَصْرَةُ أَصُولِ الْفَقْهِ عَلَى أَصْلِ فُقَيْهِهِ
مِنَ الْفُقَهَاءِ وَموافقة مذهب من المذاهب**

واعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دلَّ عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها.

ويبين ذلك - أيضاً - أنه قد يعرف صحة القول والحكم فيه بدليله وحجته من لا يفتقر في العلم بذلك إلى كون ما دان به وعرفه مذهباً لأحد، وإن جاز أن يوافق قوله الذي صار إليه بعض المذاهب، فبان أن العلم بالحكم لا يفتقر إلى بنائه على مذهب، وإنما يفتقر إلى العلم بطريق الحكم وبالله التوفيق (١).

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب ولم يتعرض له. ولكنه بحثه في البرهان ١١٥٦/٢ وتابعه الزركشي في البحر المحيط (١٢١/٦).

حيث قال إمام الحرمين : « ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الإقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً وحكى عبد الجبار في كتابه « العمدة » عن بعض أصحابه جواز الإكتفاء بالترجيح. وسقوط هذا المذهب واضح. فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من منتهى الدليل » ثم ذكر إمام الحرمين وتابعه الزركشي أن الترجيح يدخل المذاهب باعتبار أصولها. ولهذا رجع إمام الحرمين مذهب الشافعي على غيره من المذاهب. وأقول : الحق أنه لا يوجد مذهب راجع مطلقاً، ولم يجمع أحد من الأئمة الأربعة الحق، بل الحق موزع بينهم، ولذا لا يمكن القول إن أحد هذه المذاهب راجع مطلقاً، والله أعلم.

باب

ص ٦٣

ذكر من يجب عليه العلم بأصول الفقه /

اعلموا - رحمكم الله - أن فرض علم ذلك على الكفاية دون الأعيان (٢).

والدليل على ذلك أن معرفة أحكام أفعال المكلفين المتوصل إلى علمها بأصول الفقه، وأدلة أحكام الفقه إنما هو فرض على الكفاية دون الأعيان، وإنما على العامي التقليد في ذلك والرجوع إلى قول العلماء، ولا معتبر بخلاف من يخالف في ذلك ممن حكم أنه من فرائض الأعيان (٣). وسنقول في إبطال ذلك عند انتهائنا إلى الكلام في التقليد قولاً بيناً إن شاء الله، إذا ثبت هذا وكان العلم بأصول الفقه وأدلته إنما يجب لوجوب العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي تختص بها العلماء وجب أن تكون واجبة على العلماء دون العامة، كما أن العلم بماله يجب من فروض العلماء دون العامة، فإذا قام به البعض منهم سقط - أيضاً - عن باقي العلماء فرض العلم بذلك

(٢) ذهب الباقلاني هنا إلى أن العلم بأصول الفقه فرض على الكفاية على العلماء المجتهدين دون العامة قياساً على الفقه، لأن العامي فرضه تقليد العالم، فليس واجباً عليه علم الفقه وبالتالي لا يجب عليه تعلم أصول الفقه. والمسألة هذه يستقصى الكلام عليها في باب التقليد. وهذه المسألة لم يتعرض لها إمام الحرمين في التلخيص وما ذهب إليه الباقلاني نقله ابن حمدان الحنبلي في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ١٤ على أنه مذهب الحنابلة. ونقل ابن حمدان عن ابن عقيل الحنبلي وعن العالمي الحنفي أنهما قالاً : إنه فرض عين . ولعلهما أرادا أنه فرض عين على من أراد الإجتهد والفتوى والقضاء. وبذلك لا يوجد إختلاف بين القولين. وقد نقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٤٧/١) عن المرداوي أنه قال في التعبير في شرح التحرير أنه فرض كفاية. وبهذا يتضح أن كونه فرض كفاية هو قول جمهور أهل العلم. وينظر في ذلك المحصول للرازي (٢٢٨/١/١).

(٣) المراد أنه فرض عين بالنسبة للفقه. وأما بالنسبة لأصول الفقه فكما تقدم فإنما يحمل قول من قال إنه فرض عين أنه في حق المجتهدين دون العوام. وكما ذكر الباقلاني يكون تفصيل الكلام في حكم تعلم الفقه في باب التقليد.

إلا فيما يخصه وينزل به فلا يسوغ له فيه التقليد مع كمال آله على ما سنذكره (٤) في فصول القول في التقليد، وما يجوز فيه وما لا يجوز إن شاء الله تعالى.

فصل

وإن كان في أصول الفقه ما يؤدي الجهل به إلى الجهل بالتوحيد والنبوة وما يتصل ببابهما، أو إلى الجهل ببعض الأصول التي يأتى مخطيء الحق فيها من فرائض الأعيان، التي العامة والخاصة فيها سواء وجب معرفة ذلك الأصل لأجل أن تضييع علمه يؤدي إلى الجهل بما قد فرض علمه، وما نعرف في أصول الفقه ما هذه سبيله (٥). وكذلك وإن كان فيه ما يؤدي الجهل به إلى تضييع علم حكم من الأحكام الشرعية التي تستوي فيها فروض الأعيان.

وإن لم يكن العلم بثبوت من دين الرسول ﷺ ضرورة من فعل الله

(٤) مسألة تقليد المجتهد للمجتهد تعددت فيها الأقوال. مع اتفاقهم على أن المجتهد الذي اجتهد وتوصل لرأي في المسألة لا يجوز له تقليد غيره إجماعاً. واختلفوا فيما لم يجتهد مع قدرته على الاجتهاد. فبعضهم منعه من تقليد غيره من العلماء مطلقاً سواء أراد أن يفتي أو يقضي أو يعمل بنفسه، وسواء كان مع ضيق الوقت أو سعته. وبعضهم أجاز له التقليد في بعض هذه الأحوال دون بعض. وبعضهم أجاز له التقليد مطلقاً ومظنة تفصيل الأقوال في هذه المسألة هو باب التقليد في آخر الكتاب.

(٥) ذهب أهل العلم إلى أن بعض الأحكام الشرعية مما هو معلوم من الدين بالضرورة ولايسع أحداً جهله كالعلم بأركان الإسلام وحرمة الزنا والريا والسرقة، فإن العلم بهذه الأحكام فرض عين. وبعضهم ذهب إلى أنه توجد أحكام هي فرض عين على بعض دون بعض مثل ما تعم به البلوى ويكثر تعرض الناس له كل بحسبه، فالبايع والتاجر ينبغي أن يعلم ما يحرم من البيوع دون غيره من الناس الذين لا يكثر تعرضهم لذلك.

وهذه الأحكام التي أصبحت فرض عين في حقهم إذا توقف الوصول إليها على علم أصول الفقه هل يصبح فرض عين في حقهم أولاً؟ فبناء على القول بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب يصبح فرض عين في حقهم. ولكن الباقلاني - رحمه الله - نفى أن يوجد من الأحكام التي أصبحت فرض عين على بعض الناس ما يتوقف فهمها على معرفة أصول الفقه. وبالتالي لا يكون أصول الفقه فرض عين في حقهم وإن كان بعض الأحكام الفقهية التي ذكرناها أصبحت فرض عين في حقهم.

سبحانه/ بل من كسب العبد وجب - أيضاً - على الأعيان معرفة ذلك ص ٦٤
الأصل، وذلك نحو الأصل الذي به يُعلم تحريم النكاح في العدة وتحريم
المرأة على عمتها وخالتها، والجمع بين الأختين، ونكاح المطلقة ثلاثاً من غير
أن تنكح زوجاً غيره، ووجوب التقابض في الصِّرف في المجلس، وأمثال ذلك
مما العلم بتحريمه عند كثير من فرائض الأعيان وجب على سائر المكلفين
معرفة الأصل الموجب لتحريم ذلك، وهذا ما لا يجب إلا بعد قيام دليل قاطع
من نص أو إجماع على وجوب علم هذه الأحكام على سائر المكلفين، لأن
الجهل به حينئذ يكون مؤدياً إلى الجهل بتحريم ما قد فرض العلم بتحريمه
على الجميع.

فأما إذا لم يَقم على ذلك دليل وكان باتفاق فرض علم ذلك، لأن ما
للعلماء دون العامة وجب أن تكون معرفة الأصل الدال عليه من فرض
العلماء، وكان فرض العامي في ذلك الرجوع فيه إلى من يعلم أنه من علماء
الامة وعدولها^(٦) الذين يجوز لهم الإجتهد والفتوى في الدين والأخذ بما
يفتيه به في ذلك.

فأما الفتيا والحكم فمن قال من أهل العراق إنهما يجوزان بالتقليد^(٧)
فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم والفتيا على الكفاية، ومن منع من ذلك وهو

(٦) العدالة عند معظم أهل العلم شرط في قبول فتوى المفتي ولكنها ليست شرطاً في جواز الإجتهد
للمجتهد كما تشعر به عبارة المصنف رحمه الله.

(٧) هذا المذهب نسبته ابن حمدان في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٢٥ إلى الإمام أبي حنيفة
- رحمه الله - وأنكر هذا القول حيث قال : « وأجاز أبو حنيفة تقليده فيما يفتي به غيره والحكم
به، ولا وجه له مع جهل المفتي والحاكم ». ونسبه للحنفية وآخرين ابن النجار في شرح الكوكب
(٤/٥٦٣) . وبعض العلماء أجاز للمقلد الفتوى بشروط ككونه متبحراً في المذهب ومنهم أبو
محمد الجويني على ما في شرح الكوكب المنير ٤/٥٥٩ . وذهب القفال المروزي الشافعي إلى
الجواز إذا كان يحفظ مذهب إمامه وبعضهم عله بالضرورة . وذهب معظم الأصوليين إلى عدم
الجواز لغير المجتهد، فقال ابن النجار (٤/٥٥٧) « لا يفتي إلا مجتهد ». وينظر في هذه المسألة
المسودة ص ٤٨٥ ، والبرهان (٢/١٢٣٠) وفواتح الرحموت (٢/٤٠١) واللمع ص ٧١ ، والمعتمد
(٢/٩٢٩) ونهاية السؤل مع البدخشي (٣/٢١١).

الصحيح، وقول الجمهور - فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم الذي به يفتي
الفقيه ويحكم الحاكم فرضاً على عين كل عالم ومفتي ، ونحن نكشف القول
بصحة ذلك في فصول القول في التقليد، ومنع تقليد العالم للعالم إن شاء
الله تعالى.

بَاب

القول في حصر أصول الفقه

وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها (١)

إعلموا أن أصول الفقه محصورة.

فأولها ، الخطاب الوارد في الكتاب والسنة/ على مراتبه التي نذكرها ص ٦٥ من بعد .

وثانيها ، الكلام في حكم أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان لمجمل ما في الكتاب والسنة، أو ابتداء إثبات حكم بها، لأنها إذا وقعت موقع البيان صارت بمنزلة الخطاب، وربما كان البيان بها لمن علمها وشاهدها أبلغ منه بالقول على ما نذكره من بعد .

وثالثها ، القول في الأخبار وطرقها وأقسامها .

ورابعها ، بعض الأخبار المروية عن الرسول ﷺ وهي أخبار الأحاد الواردة بشروط قبولها في الأحكام (٢).

وخامسها ، الإجماع .

(١) اختلفت جهات نظر الأصوليين في ترتيب المباحث في كتبهم. وهذا الاختلاف في الترتيب مرجعه للاختلاف في كون بعض المباحث هل هي من أصول الفقه. وإذا لم تكن من أصول الفقه، هل يجوز أن تبحث فيه لكونها لها علاقة بموضوع أصول الفقه. فمن يرى أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة فقط. قد لا يبحث الأحكام الشرعية أو يبحثها على أنها ثمرة للأدلة، فبعضهم بدأ بها وبعضهم آخرها في آخر كتابه. وكل شخص له في ترتيبه مبررات ودوافع، وبالتالي لا يمكن الحكم على فساد أي منهج في الترتيب، لأن الأمر من باب اختلاف وجهات النظر في نوق الترتيب، وبالنظر للعديد من كتب أصول الفقه يجد الناظر البصير أن معظم المتكلمين أقدر على حسن الترتيب وسلامة التقسيم، والناظر لمسلك الفزالي في المستصفى يبرهن من حسن صنيعه في تقسيم الكتاب إلى أقطاب أربعة ثم القطب إلى أبواب والأبواب إلى فصول.

(٢) جعل إمام الحرمين الثالث والرابع في تلخيص التقریب لوحة (٩) قسماً واحداً.

وسادسها ، القياس ، ونعني بذلك حمل المعاني المودعة في الأصول التي إذا ثبت تعلق الحكم بها وجب القياس على المعاني المودعة فيها .

وسابعها ، صفة المفتي والمستفتي والقول في التقليد ، ومن الناس من يجعل القول في صفة المفتي والمستفتي والتقليد باباً واحداً . ومنهم من يجعل ذلك ثلاثة أبواب .

وثامنها ، الحظر والإباحة ^(٣) وسيُما على قولنا بأنهما حكمان شرعيان . ومن قال إنما يُعلم حكم الحظر والإباحة من جهة العقل لايجعل الكلام في هذا الباب من أصول الفقه ، والأولى أن يكون من أصوله لما نذكره من بعد .

ولهذه الأصول لواحق تتصل بها ، وليست منها على ما نبينه من بعد . وقد دخل في الخطاب الأمر والنهي والخصوص والعموم إذا دل الدليل على كونه عاماً وإلا وجب الوقف فيه على ما سنشرحه من بعد . ودخل فيه الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر والمطلق والمقيد ولحن الخطاب ومفهومه وفحواه ، ودخل فيه دليل الخطاب على قول مثبتيه ^(٤) ، ومراتب البيان ^(٥) ، وسنفرد لكل شيء من ذلك باباً إن شاء الله .

والواجب عندنا في الترتيب تقديم الخطاب الوارد في الكتاب والسنة على جميع هذه الأبواب لأمر :

(٣) وضع إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٩) المراد بالحظر والإباحة - والتي اختلف فيهما هل هما شرعيان أو عقليان - أنهما الإباحة والحظر قبل ورود الشرائع . ويوجد في هذه خلاف بين المعتزلة وغيرهم . فالمعتزلة ترى أنهما حكمان عقليان وذهب جماهير العلماء ومنهم الباقلاني إلى أنهما شرعيان .

(٤) الذين أثبتوا حجية دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) هم الجمهور خلافاً للحنفية .

(٥) كثير من الأصوليين لم يبحثوا هذه المباحث اللغوية التي هي الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والإجمال والبيان ودلالات الألفاظ الأخرى تحت الكتاب والسنة إنما بحثوها تحت الشق الثاني من موضوع أصول الفقه ، وهو كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة . وهو الأليق بالترتيب .

أحدها ، أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة / نطقاً ص ٦٦
أو مفهوماً أو معنى مودع فيهما وإن كانت السنة مبيّنة للمراد بما أشكل
معناه من الكتاب، ويجب مع ذلك تقديم الكتاب على السنة لكونه كلام الله
عز وجل المرسل لصاحب السنة، ولأن القرآن آية لنبوته وما هو عليه من
الجزالة^(٦) والبلاغة المتجاوزة لسائر البلاغات وكونه مختصاً بالإعجاز وعدم
النظير، وكونه آية للرسول عليه السلام وشاهداً لنبوته ولتضمنه الأمر باتباع
السنة والوعيد على مخالفة صاحبها وما في الكتاب والسنة المقطوع عليها
إما بضرورة أو دليل سواء في وجوب الرجوع إليهما واستنباط معرفة
الأحكام منهما، وإن كان للكتاب فضيلة النظم والإعجاز^(٧).

ويلي ذلك في الرتبة أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان،
لأنها بمثابة أقواله الواردة لبيان الأحكام^(٨) ويلي ذلك بعض الأخبار المروية
عن الرسول عليه السلام.

فإن قيل ، ولم لم تجعلوا الخبر المتواتر عنه طريقاً إلى معرفة
الأحكام^(٩) ؟

(٦) يوجد كلمة (الوصف) في المخطوطة . يبدو أنها مشطوبة.
(٧) ذكر الباقلاني أسباباً عديدة اقتضت تقديم الكتاب على السنة في البحث وكلها أسباب صحيحة
تقتضي البدء بكتاب الله جل شأنه.
(٨) لم يذكر الباقلاني إقرار رسول الله ﷺ وذلك لأن الإقرار إما أن يكون إقراراً على فعل فهو سنة
فعلية أو إقراراً على قول فيكون سنة قولية ولذلك لم يفردا بالذكر.
(٩) هذا الاعتراض أورده إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه (٩) بصورة أخرى فقد قال : فإن
قيل : ذكرتم السنة مع خطاب الكتاب في صدر الأدلة، ثم ذكرتم الأخبار في درجة أخرى فما
الوجه فيه ؟

وظاهر عبارة الباقلاني تدل على أنه يقول : إن الخبر المتواتر ليس طريقاً لمعرفة الأحكام.
وكلام إمام الحرمين في التلخيص، وكلام الباقلاني في الإجابة عن الاعتراض يدل على خلاف
ذلك. حيث يفيد كلامهما أن الخبر المتواتر داخل تحت القسم الأول وهو الكتاب والسنة، لأن الخبر
المتواتر مقطوع به أنه من السنة بون أخبار الأحاد. التي يظن أنها من كلام الرسول ﷺ . ولذا
تحتاج إلى معرفة كونها من كلام الرسول ﷺ إلى استدلال بون الأخبار المتواترة ، فقد ثبت أنها
من كلام الرسول ﷺ اضطراراً.

قليل له ، لأجل أن ما علم من سنة الرسول عليه السلام إما باضطرار أو بطريق الإستدلال فهي التي يعرف بها الأحكام دون أخبار المخبرين عنها. وإنما الخبر عنها طريق لثبوتها إذا كان بصفة ما ذكرنا، وليس يتعلق الحكم بأخبار المخبرين بها. فأما خبر الواحد فإنما نظن أن النبي ﷺ قد قال ما رواه الراوي، ولا نقطع به، والحكم متعلق بنفس الخبر عن الرسول عليه السلام، وقول الرواة دون قول الرسول عليه السلام، وكيف يتعلق الحكم في مثل هذا بقوله ونحن لانعلم أنه قال ما روي عنه، فبان أن الحكم المعلوم من سنته متعلق بنفس قوله وسنته، والحكم بما لم يثبت منها مما رواه الثقات، ونظن أنه قاله متعلق برواية الرواة، فافترق الأمران وصار خبر الواحد أصلاً يخالف السنة المعلوم (١٠).

ويلي ذلك الكلام في الإجماع، لأن حجيته تثبت بعد الرسول عليه السلام وبعد استقرار أحكام الكتاب / والسنة ، ولأجل أن ثبوت حجته ص ٦٧ منتزع منهما ومربود إليهما.

فإن قيل ، كيف يصح لكم هذا الترتيب ؟ ، وأنتم تتركون ظواهر الكتاب والسنة بإجماع الأمة، ولا تتركون الإجماع بهما. (١١)

(١٠) أي صار خبر الواحد قسماً خاصاً غير السنة القطعية التي هي متواترة، ولذا جعل المصنف لكل منهما قسماً خاصاً به.

(١١) ما يبرر تقديم أحد الدليلين على الآخر متعارض ، فقد توجد مبررات تدعو لتقديم الإجماع على الكتاب والسنة، وهذا معمول به عند معظم الفقهاء في نصب الأدلة للإجتihad حيث يبدأ المجتهد النظر في كون المسألة مجمعة عليها فيكف عن الإجتihad، أو خالية عن الإجماع فينفتح أمامه باب الإجتihad فيبدأ بالكتاب والسنة، ثم باقي الأدلة. ولكن في موضوعنا هذا لاشك أن الكتاب والسنة تقدمان على الإجماع لما ذكره المصنف، وهو ثبوت الإجماع بعدهما بنصوصهما. وكذلك لأن الأحكام الثابتة بالإجماع المعتد به قليلة بالنسبة للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة . ولذا فإن أهمية الكتاب والسنة في كونهما أعظم مصادر التشريع لا يدانيهما مصدر آخر من مصادر التشريع. وأما جواب المصنف عن الإعتراض فأرى فيه ضعف حيث إن مستند الإجماع في بعض الأحيان لا يقوى على رفع الكتاب والسنة لو لم ينعقد الإجماع على هذا المستند، فيكون التأثير الفعلي لرفع الكتاب والسنة هو للإجماع، والله أعلم.

يقال له ، نحن لا نترك ظاهر الكتاب والسنة بقول الأمة المجمعـة (عليه). وإنما نتركهما بمثلهما من كتاب وسنة كهما. وإنما نتبين بإجماع الأمة على تركهما أنهما منسوخان بمثلهما، أو أن المراد بهما غير ظاهرهما مما وقفت عليه الأمة أو من تقوم بهم الحجة منهم، لعلمنا بأن الأمة لا يجوز أن ترفع حكمهما باجتهاد وقياس منها ، وإنما تتبع الأدل منهما، ولا تخالفهما على ما سنبين القول فيه إن شاء الله.

ويلي ذلك القياس وإعماله في مواضعه، وذكر من هو من فرضه، وما يتصل من الفصول ببابه، وإنما وجب تأخيرها عما قدمناه من الأدلة لأجل أنه إنما يثبت كونه أصلاً ودليلاً بالكتاب والسنة والإجماع على ما نبينه، ولأن استعماله في مخالفة ما قدمناه من الأدلة باطل محذور، وإنما يصح إذا لم ينف ما ثبت بهما حكمه (١٢).

ويلي ذلك صفة المفتي والمستفتي، وإنما وجب تقديم القيام على هذا الأصل، لأجل أن المفتي إنما يصير مفتياً يجوز الأخذ بقوله إذا عرف القياس وما به يثبت وما يجب من أحكامه في مواضع استعماله، ثم يُفتي بعد ذلك. فيجب أن يكون العلم بالقياس حاصلاً له حتى يكون لعلمه به مفتياً.

وإنما صار القول في صفة المفتي والمستفتي من أصول الفقه لأجل أن فتواه للعامي دليل على وجوب الأخذ به في حال وجوازه في حال. فصارت فتواه للعامي بمثابة النصوص والإجماعات وسائر الأدلة للعالم، ولأنه لا يكون قوله دليلاً للعامي يجب الأخذ به أو يسوغ ذلك له إلا بعد حصوله على صفة من تجوز فتواه وإلا حُرِّمَ عليه الأخذ بقوله (١٣).

(١٢) لم يذكر الباقلاني هنا، وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب باقي الأدلة الشرعية المختلف فيها، مثل : المصالح المرسلة، والإستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا ، وكذلك لم يذكر مبحث تعارض الأدلة.

(١٣) في المخطوطة (بقول).

وإنما ذكرنا صفة المستفتي مع المفتي، لأجل أن المفتي إنما يفتي عامياً له صفة يسوغ له التقليد للعالم، ولو لم يكن كذلك ما جاز له الأخذ بقول غيره / فوجب ذكر صفتيهما وحالهما، وإذا ذكرنا صفة المفتي ص ٦٨ والمستفتي فقد ذكرنا أيضاً صفة الحاكم والمحكوم عليه، وإن كان لا يصير حاكماً لكونه عالماً بالأحكام وبمن^(١٤) يجوز تقليده، وإنما يصير كذلك بأن يكون إماماً قد عقد له أهل الحل والعقد، أو متقلداً للحكم من قبل إمام ومن يستخلفه الإمام.

فإن قيل ، فما وجه جعل الحظر والإباحة من أصول الفقه ؟ (١٥).

قيل له ، لأجل حاجة العالم متى فقد أدلة الشرع - على مراتبها - على إثبات حكم الفعل أن يُقر أمره على حكم العقل فيه، فإن لم يعرف حكم العقل فيه لم يدرك على ماذا يُقره. ولو قيل : إن المفتي يكفيهِ إذا لم يجد دليلاً ينقل الشيء عن حكم العقل أن يقول : هذا مما لاحكم له في الشرع، فلا أحكم فيه بحكم شرعي، وإن اختلف في حكمه من جهة العقل لم يكن ذلك بعيداً. هذه جملة في ذكر هذه الأبواب وترتيبها مقنعة إن شاء الله.

(١٤) في المخطوطة (ومن).

(١٥) المقصود بالحظر والإباحة - كما صرح بذلك إمام الحرمين في التلخيص لوجه (٩) ، وكما هو واضح من إجابة المصنف هنا - هو حكم الأشياء قبل ورود الشرائع. وليس المقصود حكم الأشياء بعد ورود الشرع فهو عند الجمهور من أصول الفقه.

بِسَابِ

الكلام في أحكام الخطاب (١)

اعلموا أن الكلام : « معنى قائم في النفس يُعبر عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف المنظومة ». وربما دل عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط، وكل قسم منه من أمر ونهي وخبر واستخبار (٢) فإنه لنفسه ومتعلق بمتعلقه لذاته لا يجوز خروجه عن ذلك ولا وجود مثله إن كان محدثاً، وليس بأمر ولأنه على ما قد بيناه في غير هذا الكتاب (٣)، فهو في تعلقه بمنزلة العلوم

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب، ولكن مادته أوردها في أول باب الأمر في نهاية اللوحة (٢٠) من تلخيص التقريب بما يوافق كلام القاضي الباقلاني هنا.

(٢) قسم الكلام الباقلاني إلى أمر ونهي وخبر واستخبار. ونسب هذا التقسيم إمام الحرمين في البرهان (١٩٦/١) إلى قدماء الأصوليين. ونقل عن المتأخرين منهم أنهم زابوا على ما تقدم : التعجب والتلف والتمني والترجي والقسم والنداء والدعاء. ونقل إمام الحرمين عن الأستاذ الأسفرائيني أنه تكلف في إدخال هذه المذكورة تحت الأقسام السابقة فجعل التلف والتمني والترجي من أقسام الخبر. وارتضى إمام الحرمين تقسيم الكلام إلى طلب وخبر واستخبار وتبويه. وأدخل تحت الطلب الأمر والنهي والدعاء. وأدخل تحت الخبر التعجب والقسم. وأدخل تحت الاستخبار الاستقهام والعرض. وأدخل تحت التبويه التلف والتمني والترجي والنداء.

(٣) مذهب الأشاعرة في الكلام سبقهم إليه أبو العباس القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلاب ثم تابعه على ذلك أبو الحسن الأشعري وأتباعه ومنهم المصنف أبو بكر الباقلاني. والمسألة فيها ثلاثة أقوال ذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١١/٢) أنها كلها منقولة عن الشيخ أبي الحسن. والذي وجدت ينقله أصحابه عنه قولين دون الثالث.

الأقوال في المسألة:

الأول : أن الكلام حقيقة في الحروف المسموعة من الصوت. وهذا هو قول الإمام أحمد والإمام البخاري، ونسبه ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث. ويطلق على المعنى القائم في النفس عند هؤلاء مجازاً. وينظر في هذا القول القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٤ فواتح الرحموت (٦/٢) وفتاوى ابن تيمية (٢٤٢/١٢)، وروضة الناظر ص ١٩٠. وهؤلاء يستدلون بقوله تعالى : « حتى يسمع كلام الله » وقوله تعالى : « يسمعون كلام الله ثم يحرفونه » وقوله تعالى : « أيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم ». فلم يسم إحياء إليهم كلاماً. وكذلك في قصة مريم. قال تعالى : « فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسياً ». وأصرح من ذلك قوله ﷻ : « إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به ».

وهذا القول هو الحق لظهور أدلته - وقد قال بهذا القول المعتزلة كما في المعتمد (١٤/١).

الثاني : إن الكلام حقيقة في المعنى القائم بالنفس. وهو الذي ارتضاه المصنف هنا وتابعه عليه إمام الحرمين في البرهان (١٩٩/١) وفي تلخيص لوحة (٢٠) وغيرهما وأبلى ما ذكره المصنف =

وجميع ماله تعلق من صفات القلوب، وقد قال تعالى : ﴿ آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا ﴾ ^(٤) أي لاتدل على الكلام إلا بذلك. وقال تعالى دالاً على ما قلناه : ﴿ ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ﴾ ^(٥) . وقال تعالى : ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ﴾ ^(٦) فأخبر أن ما يُستسر به في النفوس قول، وأن الجهر به عبارة عنه ودلالة عليه. وقال في قصة المنافقين : ﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ ^(٧) فأكذبهم الله بانفاق في قولهم / في أنفسهم إنه ليس برسول الله لا في عبارتهم ^{ص ٦٩} المسموعة التي هي قولهم نشهد إنك لرسول الله، لأن هذا ليس بكذب منهم. والعرب تقول : في نفسي قول أخرج به إليك، وكلام ما بُحت به إلى أحد، وحديث أبتك إياه بعد وقت، في أمثال هذا مما يطول تتبعه، فدل ذلك أجمع على أن الكلام معنى قائم في النفس يُعبر عنه ويدل عليه بهذه الأصوات . وقال الشاعر :

لاتعجبنيك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلا ^(٨)

= هنا، ونسبه جماعة للأشعري.

الثالث : إن الكلام مشترك بين المعنى القائم بال نفس والعبارات لوروده في كل منهما. ونقل إمام الحرمين هذا القول في البرهان عن الأشعري في جوابه عن المسائل البصرية. وهذا القول ارتضاه جماعة من الأشاعرة، منهم الغزالي في المستصفى (١٠٠/١) والمحصل (٢٣٥/١/١) والجلال المحلي في شرح جمع الجوامع في أول باب الأمر - ونسبه الرازي للمحققين منهم. وابن السبكي في الإبهاج (٣/٢) . والإيمان لابن تيمية ص ١١٠. وقد رد هذا القول من تسعين وجهاً.

(٤) آل عمران آية : (٤١).

(٥) المجادلة آية : (٨).

(٦) سورة الملك آية : (١٣).

(٧) سورة المنافقين آية (١).

(٨) نسب البيت الثاني للأختل النصراني شاعر بني أمية المتوفى سنة ٩٠ هـ جمع من أهل العربية والمتكلمين منهم ابن هشام في شنور الذهب ص ٢٨، والقراقي في شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، وابن حزم في الفصل (٢١٩/٣) والرازي في المحصول (٣٨/١/١) ، وابن عصفور في =

فأخبر أن الكلام من الفؤاد وأن اللسان دليل عليه. وقد تقصينا الكلام في هذا الباب على أهل القدر والإعتزال ^(٩) في نفي خلق القرآن بما يوضح الحق لم تأمله إن شاء الله تعالى.

= شرح الجمل للزجاجي (٨٥/١) وذكره جمع من أهل اللغة بدون نسبة منهم الجاحظ في البيان والتبيين (١٢٢/١) وابن يعيش في شرح المفصل (٢١/١) وقد نقل ابن قدامة عن شيخه ابن الخشاب إمام أهل العربية في زمانه قوله : فتشت نواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت فيها. ثم إن لفظ البيت « إن البيان لفي الفؤاد » وليس « الكلام ». على ما في شرح الكوكب (٤٢/٢) . وقال ابن النجار في شرح الكوكب (٢٣/٢) : « البيت موضوع على الأخطل، فليس هو في نسخ ديوانه، وإنما هو لابن خضم ولفظه إن البيان ». وفعلًا فإن البيت ليس في ديوان الأخطل، ولكن أضيف له في قسم الزيادات عند طباعة شعر الأخطل في ص ٥٠٨. وينظر في ذلك معجم شواهد العربية (٢٧/١).

وقد أورد البيت الأول الجاحظ في البيان والتبيين بلفظ :

لا يعجبك من خطيب قوله حتى يكون مع البيان أصيلاً

وقد اعتنى بالإجابة عن هذه الأدلة جماعة ممن يقول بمذهب السلف منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (١٢/٢).

وفي شذور الذهب رواه بلفظ : لا يعجبك من خطيب خطبة.

(٩) منكر الكلام النفسي ليس المعتزلة فقط، بل هو مذهب جمهور أهل السنة ومنهم الأئمة الأربعة. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨/٢) عن الشيخ أبي حامد الأسفرائيني أنه قال : مذهب الشافعي وسائر الأئمة في القرآن خلاف قول الأشعري وقولهم هو قول الإمام أحمد. ونقل عن أبي محمد الجويني أن الأشعري خالف في مسألة الكلام قول الشافعي وغيره، وأنه أخطأ في ذلك.

باب

الكلام في أصل التخاطب باللغة العربية وكل لغة

وهل حصل عن توقيف أو مواضعة ؟ (١)

وقد اختلف الناس في هذا الباب.

فذهب قوم إلى أن جميع أسماء الأشياء في كل لغة والمفهوم منها أخذ وعُرف من جهة توقيف الله عز وجل لأدم عليه السلام والتعليم له، إما بتولي خطابه أو الوحي، إليه على لسان من يتولى خطابه وإفهامه (٢).

وقال آخرون : بل ذلك أجمع إنما عُرف واستقر من جهة مواطأة أهل

(١) اختلف الأصوليون في وجود ثمرة للنزاع في كون مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحى فنقل ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) عن جمع من أهل العلم أنه لاثمرة للخلاف فيها. وقالوا إنها جرت مجرى الرياضيات. وقال بعضهم : إنما ذكرت لتكميل العلم بهذه الصناعة. واتفقت عبارة ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٧١، والفزالي في المستقصى (٢٢٠/١) بقولهما « لا يرتبط بالأمر تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيها فضول لا أصل له ». ونقل المحلى في شرح جمع الجوامع عن الإبياري في شرح البرهان أنه قال : « ذكرها في الأصول فضول » وأقول ما دام محل النزاع مبدأ اللغات فذكرها حتى في مباحث اللغة فضول.

ونقل ابن النجار في شرح الكوكب عن الماوردي قوله إن الخلاف فيها ثمرة وهي : إن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الإصطلاح. كما نقل عن بعض الحنفية جواز التعلق باللغة عند الحنفية لاثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع. وبنى الإسنوي في التمهيد ص ١٢٨ على الخلاف سبعة فروع فقهية وذكر السبكي في الإبهاج (٢٠٢/١) بعض ما ذكره الأسنوي ونفى صحة بناءه على الخلاف في المسألة.

(٢) لم ينسب الباقلاني القول بأنها توقيفية لأبي الحسن الأشعري وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٠) والبرهان (١٧٠/١) والفزالي في المستقصى (٣١٨/١) وهم المعتنون بنقل كلامه. ونسبه الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي الحسن الأشعري وابن فورك. وعزاه السبكي في جمع الجوامع لابن فورك وضعف نسبته للأشعري، ونسبه للأشعري وأهل الظاهر الأمدي في الأحكام (٧٤/١) ونسبه للأشعري ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٨، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٥/١) لجماعة من الحنابلة وأهل الظاهر والأشعرية. والقائلون بهذا القول يرون أن المسألة ظنية، لأنه لا يسعهم القول بهذا القول مع كون المسألة قطعية. وهذا القول نقله الزركشي في البحر المحيط ١٤/٢ عن ابن فارس وأبي علي الفارسي.

اللغات على ذلك وتواضعهم عليه (٣).

وقال آخرون ، يمكن أن يكون ذلك إنما عرف واستقر بالتوقيف والوحي من الله عز وجل ، ويمكن أن يكون إنما عرف وأدرك بمواضعة أهل اللغات وتواطئهم على وضع الأسماء وأقسام الخطاب، وأنه يجوز أيضاً أن يكون بعضها مأخوذاً عن وحي وتوقيف وبعضها مستقراً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضها مستعملاً بقياس على ماتكلم به أهل اللغة. وأنه يجوز أن يتفق لأهل كل لغة أو لأهل بعضها أن يتواطؤوا على وضع / اسم لشيء، ص ٧٠ وقد وقف الله سبحانه عليه بعض من أعلمه ذلك قبل أن يتواضع أهل تلك اللغة على الإسم، فتكون المواضعة عليه موافقة للتوقيف على معناه، وأنه يمكن أن يتواضع أهل كل لغة على أن يسموا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله سبحانه لها ووقف عليها من أعلمه بذلك إن حرم ذلك عليهم وحظره أو لم يحرمه، فإن لم يحظره ووقع منهم لم يكن عصياناً، وإن حرمه عليهم كانوا بذلك عصاة إلا أمة أخبر الله عن عصمتها ورفع الخطأ عنها فيكون للشيء عند ذلك إسمان، أحدهما موقف عليه والآخر متواضع عليه، والقول الأخير (٤) المشتمل على جملة ما ذكرناه، فهو الذي نختاره، وبه

(٣) هذا هو القول بأن اللغة اصطلاحية. وقد نسب هذا القول الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي هاشم من المعتزلة وأتباعه وكذلك الأمدى في الإحكام (٧٤/١) ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٢٢/١) للمعتزلة.

(٤) هذا القول اختاره الباقلاني وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٠) والبرهان (١٧٠/١) وابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٢٢/١) والغزالي في المستصفى (٣١٨/١) والرازي في المحصول (٢٦٠/١/١) وأبو يعلى في العدة (١٩٠/١) والبيضاوي في المنهاج (٢٢/٢) وجمهور المحققين، ومنهم ابن الحاجب والسبكي في جمع الجوامع. ونقله الزركشي في البحر المحيط (١٥/٢) عن ابن جني. وهؤلاء لما كانوا يرون أن هذه المسألة من المسائل القطعية، ولا توجد أدلة قطعية في المسألة توقفوا في القطع بأحد القولين السابقين، وبعضهم - كالأمدى - صرح بأنه إن كان للظن مجال فهي توقيفية.

وخلاصة مذهب الباقلاني وأتباعه . أن كونها توقيفية أو كونها اصطلاحية، أو كون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحى جائز عقلاً، ولكن لما لم يكن دليل قطعي على الوقوع قالوا بالتوقف في القطع بأحد هذه الأقوال.

نقول. (٥)

فأما ما يدل على فساد قول من قال إنه لا يصح أن يكون جميع الأسماء وأقسام الخطاب التي يتكلم بها أهل لغة العرب وكل لغة موقفاً على جميعها، وأنه لا بدُّ لمن وقف على البعض منها من أن يكون قد سبق نطقه بلسان قد عرفه وعرف معناه والتواضع عليه قبل خطاب الله له وتوقيفه على معناه، إما بمخاطبة أو بالوحي على لسان مخاطب، لأجل أنه إن لم يتقدم له خطاب وتكلم بلغة قبل توقيفه على ما توقف عليه لم يكن له سبيل إلى معرفة معنى ما يخاطب به وتوقف عليه، ومن هذه حاله لا يصح إفهامه وخطابه.

فإنه قول باطل ، لأن الله سبحانه إذا أراد إعلام من يخاطب معنى كلامه ومعاني هذه الأسماء باللغات المختلفة وإن لم يكن المخاطب قد نطق قبل ذلك بلغة ولا عرفها فإنه تعالى يُسمعه خطابه فيضطر إلى وجود الكلام الذي يسمعه ويعلم ضرورة أنه المتكلم به، فإن اضطر مع ذلك إلى أن المتكلم به هو الله تعالى القديم الصانع للعالم كان مضطراً إلى وجود الكلام وأن المتكلم به هو الله محدث العالم عز وجل، وإن لم يضطر إلى العلم بأن المتكلم به هو أنه الخالق للعالم صح أن يدل على أن المتكلم به هو الله رب العالمين بما يقرنه بالخطاب من عظيم الآيات التي يعلم المخاطب من العقلاء عند

(٥) ذكر الباقلاني ثلاثة أقوال في المسألة ونقل إمام الحرمين في البرهان ١٧٠/١ وغيره قولين آخرين الأول : وقد نسب للأستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وهو أن القدر الذي يدعوه الإنسان غيره إلى التواضع توقيفي، وغيره محتمل للتوقيف وغيره. وأخطأ في نقل مذهبه جماعة منهم الرازي في المحصول (٢٤٥/١/١) حيث ذكر أن الباقي اصطلاحى. وعبارة الأستاذ أبي اسحاق كما رأها الزركشي في كتاب الأستاذ أبي اسحاق هي : « إنه لا بد من أن يعلمهم أو يخلق لهم علماً بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الإصطلاح والوقوف على التسمية، فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفاً منه لهم عليه، وجاز أن يكون اصطلاحاً منهم. ولا طريق بعده إلى معرفة ما كان منه فيه إلا بخبر نبي عنه. »

الثاني : عكس قول الأستاذ أبي اسحاق، ولم ينسبه أحد لأشخاص بأعيانهم. كما نقل الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) قولاً سادساً عن عباد بن سليمان الصيمري، وهو أن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. وقد فصل القول في تفسير هذا المذهب السبكي في الإبهاج (١٩٦/١) وينظر هذا المذهب في الإحكام للأمدى (٧٤/١) والتمهيد للأسنوي ص ١٢٨.

ظهورها أنه لا يقدر عليها إلا الله سبحانه، فيكون عالماً بوجود الخطاب عند سماعه ضرورة وأنه لتكلم به ضرورة، وأن المتكلم به هو القديم المخالف لجميع أجناس العالم بدليل يقتزن بذلك، فإذا أعلمه سبحانه هذه الجملة عند خطابه خلق أصواتاً وصيغة مبنية بنية الألفاظ العربية/ وغيرها من اللغات وأسمعها ذلك المخاطب (٦)، وقال له بكلامه القديم الذي يضطره إلى معرفة معناه. إعلم أن هذه الصيغة قد جعلتها لكذا وكذا، وهذه الأخرى المخالفة لها اسم - أيضاً - لذلك الشيء، وأن الصيغة الأخرى إسم لغير ذلك الشيء، فيعلم ضرورة بما يخلقه الله سبحانه في قلبه من العلم ما وضع الله تعالى له تلك الصيغ والأصوات من المعنى وهو سبحانه المتفرد بالقدرة على خلق العلم ضرورة في غيره بمراده بما قد جعل الصيغ والأصوات المختلفة اسماً لها. وإذا كان ذلك كذلك بأن أنه قد يصح أن يعلم مراد الله سبحانه بخطابه وما جعل ما يخلقه من الأصوات والصيغ أسماء ومفيدة لما هي مفيدة له وإن لم يتقدم له خطاب وكلام بلفة من اللغات.

ويدل على صحة ذلك (٧) - أيضاً - علمنا بأنه قد اضطر الخرس والناطقين إلى المراد بالرموز والإشارات وإفادتها لكل ما يضعه أهل الرموز والإشارة وإن لم يتقدم لهم رموز وإشارات قبل ذلك، فكذلك يصح إضطراره تعالى إلى مراده بكلامه وإلى المراد بما جعل ما يوجد من الأصوات عبارة عنه وإفادة له، فبطل ما قالوه، وثبت بذلك صحة التوقيف من الله سبحانه

(٦) القائلون بالتوقيف اختلفوا في طريقة توصيل هذا التوقيف للعباد. فبعضهم قال إنه بطريق الوحي إلى بعض أنبيائه، وهو الأظهر لقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ . وبعضهم قال : إنه يخلق اللغات في بعض الأجسام فتدل من يسمعها من العباد عليها وبعضهم قال : إن الله خلق العلم الضروري بها في بعض العباد، وينظر في هذه الإحتمالات جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٦٩/١).

(٧) أي على صحة إمكان كون اللغة. توقيفية. والباقلاني يقصد باستدلاله هذا إثبات أنه يجوز عقلاً كونها توقيفية. ولا يريد إثبات كونها توقيفية وقوعاً. وبالتالي يكون هذا إداً على من نفى أنها توقيفية، وهم أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة.

على أسماء جميع الأشياء بكل لغة وإن لم يتقدم لأهلها نطق بلغة غير التي وقفهم عليها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

وأما ما يدل على فساد قول من قال : إنه لا يصح تواضع أهل اللغة على معاني ما يبتدئون به من الكلام بون أن يكونوا قد وقفوا على لغة سبق تكلمهم ونطقهم بها، وإلا لم يتم لهم مواطأة ومواضعة فهو : إنهم إذا كانوا أحياء ناطقين، وكان الكلام والنطق منهم صحيحاً، ولهم متائباً وإقذارهم عليه جائزاً ممكناً، وبمثابة إقذارهم على الحركات والإختيارات والإشارات وسائر التصرفات، فكان منهم النطق صحيحاً جائزاً كسائر مقدوراتهم، فإذا كانوا مع ذلك يدركون المعلومات ويعرفون البعض منها ضرورة وحساً، والبعض منها نظراً وبحثاً، ويعرفون لما يعلمونه أمثالاً، وربما غاب عنهم الحاضر واحتاجوا أتم حاجة إلى طلبه تارة والإخبار عنه أخرى، والتحذير منه مرة وكانت الإشارة إليه متعذرة عند غيبته وجب لذلك صحة نطقهم بالأصوات وتواضعهم على جعلها تسميات لما حضرهم وغاب عنهم مما بهم حاجة إلى تعريفه والإخبار عنه، ولم يكن ذلك ممتنعاً منهم / وجرى (٨) ذلك ص ٧٢ مجرى الخلق الكثير والجم الغفير على أكل الطعام عند الجوع والحاجة إليه، وشرب الماء واتقاء الحر والبرد، وفعل كل ما ينتفعون به ويدفعون به ضرراً.

وكما يصح ويجوز من أهل الإسلام وغيرهم قاطبة من أهل الملل الإجتماع على فعل كالصلوات والصيام والحج إلى المشاهد المأمور بالقصد إليها، وحضور الجمع والأعياد، وإقامة المناسك لما يعتقدونه فيه من الإنتفاع ودفع الضرر، وكذلك سبيل صحة اتفاق أهل كل لغة على وضع أسماء وتخطب لإفادة ما عرفوه ضرورة ودليلاً وتعذر الإشارة إليه عند غيبته، وإذا

(٨) استدل الباقلاني على عدم استحالة اتفاق جماعة على اصطلاح بالقياس على عدم استحالة اتفاق خلق كثيرين على أكل طعام وشرب الماء واتقاء الحر والبرد إذا احتاجوا لذلك. وعلى اتفاق المسلمين على الصلاة والصيام والحج وغير ذلك من عقائدهم . وهو دليل على الجواز العقلي فقط بون الوقوع وهذا الدليل أفاده أبو يعلى في العدة (١/١٩١) من كلام الباقلاني هنا.

كان ذلك كذلك بكل ماظنوه من تعذر ذلك وامتناعه.

فإن قال قائل ، وكيف يعرف غير المبتدئ بالنطق مراد الناطق
بالأصوات ؟ (٩)

يقال له ، يعرف ذلك ضرورة عند قوله رجل وإنسان وتكريره لذلك
وإتباعه له بالإشارة إليه والإقبال عليه وإيمائه نحوه، فلا يزال يردد ذلك
ويكرره حتى يحصل للسامع صورة مراده بتلك الأصوات ضرورة، ثم توافق
السامعين لكلامه على قصده في جعل ذلك اسماً لما سماه فيتم لذلك المواظمة
والمواضعة بينهم والعلم بالمراد بها، ثم يُوقفون مَنْ خرجَ عن تلك المواضعة
على معناها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لايجوز أن تكون أحوال الناطقين العقلاء
الأصحاء أنون من حال الخرس في تأتي المواضعة منهم علي معاني
رموزهم وإشاراتهم، وإن لم يتقدم لهم إشارات أخر وقفوا على معناها، فإذا
علم تأتي المواضعة من الخرس على معاني إشاراتهم التي يبتدون المواضعة
عليها كان تأتي ذلك للناطقين على معاني الألفاظ أيسر وأقرب وأخف، ولأن
الله سبحانه إذا أراد توقيفهم للمواضعة على ذلك جمع عليه همهم ووفر
دواعيهم وسهل سبيل ذلك لهم وخلق لهم من الالطاف والأسباب التي
تحوشهم إلى فعل ذلك ما لا يقدر عليه إلا هو تعالى، فيسهل عليهم عند ذلك
الوعر وييسر الصعب فثبت ما قلناه./

ص ٧٣

فأما ما يدل على جواز تواضعهم على أسماء قد وقف الله عليها
غيرهم من ملائكته أو غيرهم من أهل اللغات مما لاشبهة فيه، لأن إقذارهم
على فعل ذلك وجمع همهم ودواعيهم إليه توقيفه لغيرهم على مثل ما

(٩) يُبين الباقلاني في جواب هذا الإعتراض الطريقة التي يمكن أن يعرف غير العالم بلغة مراد
الواضع من كلامه، وهي مقارنة اللغة لبعض الإشارات، وبالتكرار مثل ما يحدث في إفهام
الخرس، بل إيصال المعنى للناطقين غير العالمين باللغة أيسر من الخرس.

تواضعوا عليه غير ممتنع ولا متعذر عليه سبحانه، فوجب القضاء بصحة ذلك (١٠).

وأما ما يدل على صحة وقوع ذلك منهم إن كان محلاً أو محرماً فلا شبهة فيه، لأنهم يصح أن يفعلوا الحلال والحرام ويجتمعوا عليه إما لداع واحد أو لدواعٍ متفرقة، ولو منعت العادة من اتفاق مثل ذلك من العدد الكثير لم يمنع وقوعه من العدد اليسير، فهذا مما لا إشكال فيه فيكون للشيء إسمان. أحدهما موقف على معناه، والآخر متواضع عليه ويكون أحدهما متواضعاً عليه عند أهل اللغة، والآخر واقعاً من غيرهم على جهة القياس، ويكون ذلك اسماً بالقياس (١١) على اللغة لا لأهلها (١٢).

وقد اعتل المحيلون للتواضع من الخلق على معاني اللغات بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ (١٣) الآية، ولا متعلق لهم فيها من وجوه :

أحدها ، إنها ليست بخبر عن إحالة تواضع أهل اللغات على أسماء الأشياء التي علم آدم عليه السلام أسماءها وإنما هي خبر عن أنه علمها آدم ووقفه عليها، وذلك ما لا ننكره، وإنما ننكر قولهم بإحالة المواضعة عليها مع تعليمه آدم إياها ومع ترك تعليمه له لو ترك ذلك، فما الدليل على هذا إذا أوردوه إن كنتم قادرين ؟

والوجه الآخر ، إنه لم يخبر أنه تعالى وقف جميع الخلق على أسماء الأشياء، وإنما أخبر أنه وقف آدم على ذلك، فلعله مع توقيفه له قد اتفق لأهل كل لغة تواضعهم على مثل ما وقفه عليه أو على كثير منه فما الذي يدفع

(١٠) هذا دليل على جواز توافق الإصطلاح والتواضع للتوقيف عقلاً.

(١١) في المخطوطة (القياس).

(١٢) هذا دليل من جواز أن يكون للشيء الواحد إسمان، أحدهما بالتوقيف والثاني بالإصطلاح من جهة أهل اللغة. أو بالقياس من غير أهل اللغة.

(١٣) سورة البقرة آية : (٣١).

ذلك؟

والوجه الآخر : إنه يمكن أن يكون إنما أراد سبحانه أنه علم آدم أسماء الأشياء كلها بلغة من اللغات مبتدأه له لم ينطق بها أحد وأن تكون الملائكة المخلوقة قبله قد كانت تواضعت على أسماء لتلك الأشياء والفاظ وتخاطب يتفاهمون به غير الأسماء المبتدأة لآدم، فيكون لها أسماء وقف الله آدم عليها لاتعرفها الملائكة، وأسماء لها قد تواضعت عليها وعرفتھا الملائكة قبل تلك الأسماء، ولا سبيل إلى دفع جواز ذلك/ والتأويل.

ص ٧٤

ويمكن أن يكون الله سبحانه أراد أنه علم آدم إسم كل شيء خلقه إذ ذاك من الملائكة والسموات، وما خلقه في الجنة ولم يعلمه أسماء ما يحدثه من بعد، وقوله : « الأسماء » لا يدل بظاهره على العموم والاستغراق، وكذلك قوله « كلها ». وكل تأكيد جرى مجراه لا يدل على العموم لما نذكره من بعد، فبطل التعلق بالآية، على أنه إنما قال سبحانه إنه علم آدم الأسماء كلها ولم يخبر كيف علمه بأن وقفه أو بأن انطقه وأقدره على النطق وجمع نواعيه على مواضعة الملائكة على دلالة ماينطق به. وإذا أقدره على ذلك وخلق فيه العلم به وجمع همته عليه كان معلماً له الأسماء وإن لم يعلمه ذلك توقيفاً، فسقط ما قالوه ^(١٤). وقد قال الله سبحانه في كتابه ﴿ تبييناً لكل شيء ﴾ ^(١٥) ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ ^(١٦) وإن لم يذكره بأخص أسمائه بل سمي بعضه ودل على بعضه ^(١٧).

(١٤) معظم هذه الردود على من استدل بقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ على القول بالتوقيف أفاده القاضي أبو يعلى في العدة (١٩٠/١٠) دون نسبته للباقلاني، وزاد عليه ما وجدته في تفسير أبي بكر بن عبد العزيز الحنبلي في تفسير الآية. وينظر الكلام حول الاستدلال بالآية جمع الجوامع مع البناني (٢٧٠/١) والوصول إلى الأصول (١٢٣/١) والإبهاج (١٩٦/١) والمحصل (٢٤٩/١/١) والمستصفى (٣٢٠/١) والإحكام للأمدي (٧٤/١).

(١٥) سورة النحل آية (٨٩).

(١٦) سورة الأنعام آية (٣٨).

(١٧) واستدل من قال بالتوقيف -أيضاً- بقوله تعالى ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم =

ومما يدل على كون الملائكة متخاطبين ومتواضعين على تخاطب بأسماء يعرفونها قبل خلق آدم عليه السلام قوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ (١٨) وقوله تعالى لما خلقه وصوره وأحياه وعلمه الأسماء : ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . قَالُوا : سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ (١٩) . فلو لم يكونوا عالمين بالخطاب وبأسماء الأشياء وما يذكره لهم كيف كانوا يفهمون ويجيبون ويقولون : « سبحانك » ، وما ذكره عنهم مما يكثر ذكره وتتبعه ، فكل هذا يدل دلالة ظاهرة على صحة ما قلناه وفساد تأويلهم (٢٠) ، وهذه جملة في هذا الباب كافية إن شاء الله (٢١) .

= وما أنزل الله بها من سلطان ﴿ فدل على أن غيرها كان ثابتاً بالتوقيف . واستدلوا - أيضاً - بقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ والمقصود باختلاف الألسنة اختلاف اللغات . ينظر في ذلك المحصول (٢٥٠/١/١) واستدل الزركشي في البحر المحيط (١٤/٢) بما أخرجه الحاكم في المستدرک عن جابر : أن رسول الله ﷺ تلا قوله تعالى : ﴿ قَرَأْنَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ ثم قال : ألهم اسماعيل هذا اللسان إلهاماً ، وقال الحاكم : صحيح الإسناد . كما استدل الأمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذا القول بقوله تعالى : ﴿ عُلِّمَ الْإِنْسَانُ مَا لَمْ يَعْلَم ﴾ وذكر الأمدي وفخر الدين الرازي أدلة عقلية لهذا القول . (١٨) سورة البقرة آية (٣٠) .

(١٩) سورة البقرة آية (٣١ ، ٣٢) . (٢٠) هذا الدليل أورده الباقلاني لمن يقول بأن مبدأ اللغة اصطلاحية . كما استدل الأمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذا القول بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾ مما يدل على تقدم اللغة على البعثة . كما نقل فخر الدين الرازي في المحصول (٢٥٤/١/١) عن إبراهيم بن مثنوية النحوي المعتزلي أنه استدل في كتابه التذكرة ببعض الأدلة العقلية .

(٢١) بعض الأصوليين كالزركشي في البحر المحيط (٢٠/٢) وابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) أورد بعد هذه المسألة مسألة الاختلاف في كون أسماء الله توقيفية أو يجوز إثباتها بالقياس ، ونقل الخلاف في المسألة ابن حجر في فتح الباري (١٧٥/١١) ، والجمهور يقولون إن أسماء الله توقيفية ، ونقل ابن النجار الخلاف في المسألة عن المعتزلة والكرامية ، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن معتزلة البصرة . ونقل ابن النجار عن الباقلاني والغزالي أن الأسماء توقيفية بكون الصفات .

بَاب

القول في معنى وصف الخطاب

بأنه محكم ومتشابه (١)

اعلموا - وفقكم الله - أن وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين:
أحدهما ، إنه مفيد لمعناه وكاشف له كشافاً يزيل الإشكال وجوه

(١) هذه المسألة طويلة الذيل كثيرة الأطراف، والكلام فيها متشعب، والأقوال فيها كثيرة جداً، جمع منها الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٠/١) اثني عشر قولاً. واجمع شتات الكلام فيها أقول : قد فرض الباقلاني المسألة في القرآن وغيره من السنة وكلام العرب. ومعظم الأصوليين والمصنفين في علوم القرآن خصوا الحديث فيها بالقرآن، لأنه مصدر التشريع الذي يُعنى بلفظه أكثر من غيره، ولأن الله جل شأنه وصف القرآن كلاً أو بعضاً بهذين الوصفين، ولذا سأخص القرآن بالعناية في هذه المسألة فأقول.

وصف الله جل شأنه القرآن كله بأنه محكم في قوله تعالى : « كتاب أحكمت آياته » ومعناه في هذه الآية باتفاق أنه متفق، كما وصف الله جل شأنه القرآن كله بأنه متشابه في قوله تعالى : « كتاباً متشابهاً مثاني » . وهو في هذه الآية بمعنى يشبه بعضه بعضاً في جودة النظم والإتقان.

وقد وصف الله جل شأنه بعض القرآن بأنه محكم وبعضه بأنه متشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا .

ولابد قبل تقرير معنى المحكم ومعنى المتشابه من معرفة هل المتشابه هو الذي استأثر الله بعلمه ولم يعلمه أحداً من خلقه ؟ وبعد ذلك يتوجه نظر الباحث لمعرفة ما هذه صفته. وعلى هذا يحتمل أن يكون المراد به حقيقة الأمور الغيبية في الآخرة وبعض أحوالها، أو كيفية صفات الله تعالى ، وحقيقة الروح وموعد القيامة، والحروف المقطعة على أحد الأقوال فيها. فهذه الأمور ثبت بالأدلة الشرعية أن الله استأثر بعلمها. ويؤيد هذا المذهب :

١- قراءة الوقف على لفظ الجلالة، وتكون الواو بعدها استئنافية ، ونقل النحاس في معاني القرآن : (٣٥١/١) أنه قرأ بهذه القراءة الكسائي والأخفش والفراء وأبو عبيد وأبو حاتم السجستاني . ورجع هذه القراءة الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٣١. وهي قراءة متواترة. كما ذهب للوقف ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعائشة على ما في تفسير القرطبي : ١٧/٤.

٢- ما أخرجه ابن الجوزي في زاد المسير : (٣٥٤/١)، والسيوطي في الدر المنثور : (٦/٢) عن ابن عباس أنه قرأ : « وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به » . وهذه =

الإحتمال/ وهذا المعنى موجود في كلام الله عز وجل وكثير من كلام الخلق ص ٧٥

= ليست من القراءات السبع المتواترة. وانظر تفسير الطبري حديث رقم (٦٦٢٧).
٣- نقل النحاس في معاني القرآن عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أنه قال : « انتهى علم الراسخين في العلم إلى أن قالوا : أمنا به ».

٤- ويؤيد هذا المذهب ما رواه ابن جرير الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحاق عن الكلبي في سبب نزولها، وهو أن أبا ياسر وأخاه حبي بن أخطب من يهود نظرا في الحروف المقطعة في أوائل السور، وحسبا منها عمر أمة محمد ﷺ ، فنزلت الآية تبين أن التشابه مما استأثر الله بعلمه، ووصفهم بأن في قلوبهم زيغ.

وقد اختار قراءة الوقف ابن قدامة في الروضة ص ٦٧، ولكنه فسر التشابه بقوله : « والصحيح أن التشابه ما ورد في صفات الله كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » . ويتابعه على ذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة : (٥١/٢). وبالحق في نصرة هذا المذهب. وقال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في مذكرته : ص ٦٥ : إن التشابه هو كيفية الصفات لانفس الصفات، لأن معناها في اللغة معلوم، وليس متشابها. ونقل القول بالوقف الزركشي في البحر المحيط عن الأستاذ أبي منصور والحارث المحاسبي والقلانسي وابن برهان. ونصر الزركشي هذا المذهب.

والقول بأن التشابه ما استأثر الله بعلمه نقله الماوردي في النكت والعيون : (٣٠٥/١) ، والقرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله، وقال القرطبي : هو مقتضى قول الشعبي والثوري. كما أخرج الماوردي في النكت والعيون عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال : (القرآن على ثلاثة أجزاء، حلال فاتبعه، وحرام فاجتنبه، ومتشابه يشكل عليك فكله إلى عالمه) وأصحاب هذا المذهب نفوا أن يكون المراد بالتشابه شيء يتطرق بالتكاليف، لأنه يلزم عليه تكليف الناس بما لا سبيل للعلم به.

المذهب الثاني :

وهو جعل التشابه مما يمكن أن يعلمه الراسخون في العلم وهذا يكون على قراءة عطف « الراسخون » على لفظ الجلالة. وهي قراءة متواترة أيضاً.

قال النحاس في معاني القرآن : (٣٥٣/١) : قال مجاهد، قال ابن عباس : « أنا ممن يعلم تلاوته » وأخرج هذا الأثر - أيضاً - ابن كثير في تفسيره : (٨/٢) والسيوطي في الدر المنثور : (٧/٢) وابن الجوزي في زاد المسير : (٣٥٤/١). والماوردي في النكت والعيون. وأخرج النحاس عن مجاهد أنه قال : « الراسخون في العلم يعلمون تلاوته » وأخرجه القرطبي في تفسيره : (١٧/٤).

ورجح قراءة العطف الزمخشري في كشافه : (١٧٥/١).

ومعظم أصحاب هذا المذهب فسروا التشابه بأنه غير الواضح المعنى، أو ما احتمل أوجهاً، منهم إمام الحرمين في البرهان : (٤٢٤/١) وتلخيص التقريب لوجه (١٠) ، وأبو الحسن الكرخي ويتابعه الجصاص في أصوله : (٣٧٧/١) . وهو قول الشافعي على ما في النكت والعيون، ونقله أبو يعلى عن الإمام أحمد ونسبه لعامة الفقهاء. انظر العدة : (٦٨٤/٢) ونقله ابن قدامة في الروضة ص ٦٦ عن ابن عقيل، ويتابعهم عليه ابن النجار في شرح الكوكب : (١٤٠/٢) . واختاره الغزالي في المستصفى : (١٠٦/١) محتجاً بأن الله سبحانه لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته. وصححه النووي في كتاب الألب من شرحه لصحيح مسلم : (٢١٨/١٦) . ورجحه أبو =

فيجب وصف جميعه بأنه محكم على هذا التأويل.

والوجه الآخر ، أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه محكم أنه محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه. فكل كلام هذه سبيله فإنه يوصف بأنه محكم وإن احتمل وجوها والتبس معناه. وما فسد نظمه وتكبيج (٢) واختل عن وجهه وسننه وصف بالفساد لا بالمشابه (٣).

فأما معنى وصف الخطاب بأنه متشابه فهو محتمل لمعان مختلفة يقع

= اسحاق الشيرازي في اللمع ص ٢٠. واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص ٤٧. ونسبه الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٠/١) لأبي الحسن الأشعري وسليم الرازي والمعتزلة. ويشهد لقراءة العطف ما أخرجه البيهقي في الدلائل وغيره في سبب نزول الآية وهو : أنها نزلت في وفد نصارى نجران عندما عرض عليهم رسول الله ﷺ الإسلام فقالوا : أسلمنا قبلك، فقال لهم ﷺ : « أعرف ما يمنعكم من الإسلام ، هو قولكم : إن عيسى ابن الله ». فقالوا : يا محمد، ألم ينزل عليك : « وروح منه » ، « ونفخنا فيه من روحنا » فقال : نعم، فقالوا : حسبنا : أي يكفينا هذا في الدلالة على أن عيسى ابن الله. فنزلت الآية تبين أن هذا من المتشابه الذي يعلمه الراسخون في العلم برده إلى المحكم. مثل قوله تعالى : « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ». والذين في قلوبهم زيغ يتبعون المعنى الباطل من معني المتشابه.

ويندرج تحت كل من المذهبين أقوال كثيرة في تفسير المتشابه لا يمكن حصرها والذي أراه راجحاً أن المتشابه ما احتاج في فهمه إلى غيره لما يلي :

(أ) ما ورد في سبب النزول برد وصف عيسى بأنه روح من الله إلى التصريح بأنه عبد من عباد الله في قوله تعالى : « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه » .

(ب) صرح بعض السلف بأنهم ما كانوا يفكرون عشر آيات حتى يحفظوها ويعملوا بها فيتعلمون العلم والعمل معاً. ونقل عن بعضهم قوله : سلوني عن كتاب الله ما شئتم فوالله ما من آية إلا وأعلم متى نزلت وأين نزلت. وهذا يدل على أن الراسخين في العلم من الصحابة ومن بعدهم كانوا يعلمون المراد بكلام الله سبحانه.

(ج) مخاطبة الله بما لا يفهمون تكليف بالمستحيل . وهو غير جائز على الصحيح.

ونقل الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٧/١) قولاً ثالثاً في المسألة عن السهيلي وابن اسحاق. وهو القول بالوقف على لفظ الجلالة، مع القول بأن الراسخين يعلمون المتشابه برده إلى المحكم، فيعلمونه بالتبوير والفكر، والله يعلمه بطمه الأزلي.

وينظر في هذه المسألة بالإضافة إلى ما تقدم : فتاوي ابن تيمية : (٢٧٠/١٣) والميزان للسمرقندي (ص ٣٥٢) والإحكام للأمدى : (١٦٥/١)، والبرهان في علوم القرآن : (٦٨/٢) وشرح المحلى على جمع الجوامع بحاشية البناني : (٦١/٢).

(٢) هذه الكلمة أصبغت قراحتها لعدم نقطها ولغرابتها حتى وجدت الغزالي في المستقصى : (١٠٦/١) استفادها. وقال في القاموس المحيط ص ٢٣٢ الشيخ : اضطراب الكلام، وتقمية الخط وترك بيانه.

(٣) ما تقدم من هذه المسألة أفاده الأمدى في الأحكام : (١٦٥/١) ولكن تصرف تصرفاً يخل بمراد الباقلاني.

على جميعها ويتناولها على وجه الحقيقة، أو يتناول بعضها حقيقة وبعضها مجازاً، ولا ينبىء ظاهره عما قصد به (٤) ، وإنما أخذ له هذا الإسم من اشتباه معناه على السامع وفقد علمه بالمراد به، ومنه قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (٥) وهو محتمل لزمن الحيض وزمن الطهر (٦). وقوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ (٧) . وقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ (٨) في أمثال هذا مما يسوغ التنازع والاجتهاد في طلب معناه، وكذلك كل الأسماء المشتركة.

فأما المتشابه فيما يتعلق بأصول الديانات فكثير.

فأما ما يذكره بعض أهل التفسير وأصحاب المعاني في وصف الخطاب بأنه محكم ومتشابه، فإنه غير ثابت.

وقد زعم بعض أهل التفسير أن المحكم من الكتاب ما اتصلت حروفه، وأن المتشابه ما انفصلت حروفه نحو قوله تعالى : الم و طسم، وأمثال ذلك، وهذا ما لا تعرفه أهل اللغة (٩).

وقال بعضهم ، المحكم منه ما صح أن يعلم تأويله الراسخون في العلم، كما يصح أن يعلمه الله عز وجل، والمتشابه هو الذي ينفرد الله بعلمه دون سائر خلقه. وهذا - أيضاً - بعيد لا يعرفه أهل اللغة (١٠).

(٤) وذلك لأن لفظة « المتشابه » استعملت استعمالاً اصطلاحياً، فلم يبق القصد منها معناها اللغوي. ولكن يبقى ارتباط واضح بين معنى الكلمة اللغوي ومعناها الاصطلاحي الذي تعدد بالنسبة لهذه الكلمة.

(٥) سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٦) والتشابه في هذه الآية بسبب الإشتراك في لفظة (قرء) .

(٧) سورة البقرة : (٢٣٧) . والتشابه في هذه الآية بسبب الإجمال في قوله ﴿ الذي بيده عقدة النكاح ﴾ حيث يحتمل أن يكون الزوج أو ولي أمر المرأة.

(٨) سورة النساء آية (٤٣) . والتشابه في الآية بسبب احتمال كون المراد المعنى الحقيقي وهو لمس البشرة للبشرة أو المعنى المجازي وهو الجماع. أو لمس خاص فيه مفاعلة من الإثنين. وبهذا يكون للكلمة أكثر من احتمال.

(٩) وهذا أحد الأقوال المروية عن ابن عباس رواء النحاس في معاني القرآن (١/٣٤٤).

(١٠) واختار هذا القول الأستاذ/ أبو منصور وابن السمعاني والحارث المحاسبي والقلانسبي =

وقال آخرون . معنى المحكم منه هو الوعد والوعيد والحلال والحرام ، وما أجمل وفصل من الشرائع والأحكام . والمتشابه هو القصص والأمثال والسير . وهذا باطل ، لا يعرفه أهل العربية في إفادة معنى المتشابه والمحكم^(١١) .

فأما قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ﴾^(١٢) فيمكن أن يكون المراد بالواو ههنا/ واو العطف والنسق، ويحتمل أن تكون استفتاح كلام واستئناف إخبار عما يقوله الراسخون في العلم من الإقرار بخفائه عليهم ورد علمه إلى منزله سبحانه. فإن كان واو استئناف كلام وجب الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ . وإن كان واو عطف لم يجب الوقف. والأولى عندنا أن تكون واو عطف من حيث لم يجز أن يخاطب الله العرب وغيرها بما لا سبيل لها إلى علمه^(١٣) .

فأما قول من زعم أن المتشابه ما انفصلت حروفه، نحو : كهيعص وأمثاله فباطل، لأن هذا معلوم معناه. وقد قال كثير من الناس : إن معنى هذه الحروف أنها أسماء السور التي هي أوائلها. وإن لم تكن في اللغة اسماً لشيء، إذا جمعت على هذه الصورة. وأصح ما قيل في معناها أقاويل: ^(١٤) .

أحدها : إن هذه الحروف إنما أنزلها الله عز وجل في أوائل السور كناية يذكرها عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج جميع التخاطب عنها،

= والبغوي وابن برهان على ما في البحر المحيط للزركشي (٤٥١/١) ونصره الزركشي. ونقله القرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله والشعبي والثوري واختاره.
(١١) نكر هذا القول جمع من المصنفين بدون نسبة لجماعة بأعيانهم.
(١٢) آل عمران آية (٧).

(١٣) بينت في الحاشية في صدر المسألة من قال بكل قراءة من القراءتين، وما ترتب على كل قراءة في معنى المتشابه، والمصنف - رحمه الله - اختار قراءة العطف وتابعه عليها جمع من العلماء منهم إمام الحرمين في البرهان والتلخيص. معللين ذلك بأنه يلزم على قراءة الوقف أن الله يخاطب المكلفين بما لا يمكنهم فهمه. وهو يتنافى مع حكمة المشرع.

(١٤) اختلف أهل العلم في تأويل الحروف المقطعة على نيف وثلاثين قولاً على ما في البحر المحيط. وذكر السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (١٠٦/٢) أن تسعاً وعشرين سورة بدأت بالحروف =

وإن اختلفت نظومها، وإنما كرر ذكرها تأكيداً لإعلام العرب أنه مخاطب لها بلغتها، والعرب تفعل مثل ذلك بقول القائل قرأت « البقرة » ، وأنشدت « ألا هبي » ^(١٥) ولا تعني قراءة آية ولا إنشاد بيت فقط. وإنما تكني عن ذكر جميع السورة والقصيدة، ^(١٦) وعلى هذا جاء قول الشاعر : ^(١٧)

يناشدني حاميِّمٌ والرمحُ شاجرٌ فهلا تلا حاميِّمٌ قبل التقدم

وإنما أراد مناشدته بالقرآن فكنى عنه بذكر حاميِّم.

وقال آخر :

= المقطعة . واختار في تفسيره (الجلالين) وفي الإتيان (٨/٢) أنها مما استأثر الله بعلمه ونسبه للشعبي وخاض قوم كثيرون في تأويلها لاعتقادهم أنه يستحيل أن يخاطب الله الناس بما لا يفهمون. ونقل السيوطي في الإتيان بعض هذه الأقوال، منها ما هو منسوب لابن عباس - رضي الله عنه - ، وبعضها منسوب إلى محمد بن كعب القرظي، وبعضها منسوب للضحاك وأم هانئ وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد وسالم بن عبد الله. وخلاصة ما نقل أن كل حرف يعبر به عن كلمة اختصاراً. واختار الزجاج هذا المسلك على ما في الإتيان (٩/٢) وبعضهم جعل هذه الحروف المقطعة أسماء للسور، وبعضهم جعلها أسماء لله، وبعضهم جعلها أسماء للقرآن. وكل هذا لم يثبت فيه ما يصح . والمهم أن نعلم أن الرسول ﷺ تحدى العرب بالقرآن فلو لم يكن مفهوماً لرأوا عليه، كما ذكر السيوطي في الإتيان نقلاً عن أبي بكر بن العربي في فوائد رحلته . وقال ابن العربي جمعت في الحروف المقطعة أكثر من عشرين قولاً لم يحكم أحد عليها بعلم. ويوجد أقوال أخرى أرجح من هذه الأقوال ذكرها المصنف فيما بعد.

(١٥) يريد بذلك قصيدة عمرو بن كلثوم التغلبي التي مطلعها :

ألا هبي بصحنك فأصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

انظر معلقته في شرح القصائد العشر ص ٢٢٠ . والأندرين قرية جنوب حلب معجم البلدان

(٢٧٣/١).

(١٦) وخلاصة هذا القول أن الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء لها.

(١٧) ذكر الزمخشري في الكشف (١٢/١) أن قاتل هذا البيت هو قاتل محمد بن طلحة السجاد أو هو شريح بن أوفى العبسي. وقال في اللسان (١٥١/١٢) في (حمم) يذكرني بدل يناديني وقال : وأنشده أبو عبيدة في حاميِّم لشريح بن أوفى العبسي. وقال : أنشد غيره هذا البيت للأشتر النخعي. فالبيت للشخص الذي قتل محمد بن طلحة. ومختلف في قاتله هل هو شريح بن أوفى أو الأشتر النخعي. وفي تاريخ الطبري (٥٢٢/٣) قال : البيت لقاتل محمد بن طلحة في معركة الجمل وادعى قتله أربعة هم : المكعبر الأسدي، والمكعبر الضبي، ومعاوية بن شداد العبسي، وعفان بن الأشقر النضري.

لما رأيت أمرها في حُطِّي وأزمنت في لُدِّي ولطِّي

أخذت منها بقرون شعث (١٨)

يعني بحُطِّي أبجد لأن هذه الحروف منها.

وقال قهوجي ، إنه تعالى إنما أنزل هذه الحروف أمام السور ليجمع
لواعي العرب على استماعه لأنه مما لم تجر لهم عادة به فينصرفون بذلك
عن قطعه واللغو فيه (١٩).

وقال آخرون ، قد تقدم العرب أمام كلامها حروفاً مقطعة/ فتقول : ص ٧٧
ألا يا زيد أقبل (٢٠)، ألا إني ذاهب ، ألا إني قائل (٢١) . وهذه جملة
تكشف عن أن معنى المحكم والمتشابه ما قلناه بون سائر هذه الأقوال.

(١٨) الرجز موجود في اللسان (٤٨٠/١٠) في مادة (فنتك) بدون ذكر قائله . ويوجد اختلاف في
بعض الألفاظ. فلفظ اللسان : لما رأيت أنها في خطي وفنتك في كذب ولطي فلم تتطابق الروايتان
إلا في المقطع الأخير فقط.

(١٩) هذا القول ذكره السيوطي في الإتيان (١١/٢) وغيره. ولم يعتبره السيوطي قولاً مستقلاً.
وتكون الحروف المقطعة على هذا القول أدوات تنبيه حتى يصفى السامع لما فيه لأن العرب لم
تعتاد الكلام بالحروف المقطعة . والإنسان بطبيعته يجلب انتباهه غير المعتاد من الأصوات.

(٢٠) هذا القول لم أجد من ذكره . ولا أظنه بالقول القوي، لأن كلمة « ألا » ليست نظيرة للحروف
المقطعة، بل هي أداة وضعها العرب للتنبيه والإستفتاح كقوله تعالى : ﴿ ألا يوم يأتيهم ليس
مصرفاً عنهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ألا إنهم يثنون صبورهم ﴾.

وكذلك تأتي للعرض فتدخل على الجملة الفعلية أو على تقدير الفعل، مثل : ألا تقعد . وينظر
في ذلك وصف المباني للمالقي ص ١٦٥.

(٢١) وقد وردت أقوال أخرى في الحروف المقطعة أقوى مما تقدم، ولعل أقواها ما ذكره السيوطي
بصيغة التضعيف، وهو الذي اختاره شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان.

وخلاصة هذا القول أن الله - جل شانه - كانه يقول بذكرها في أوائل السور : يا أيها العرب
الذين تدعون الفصاحة لماذا عجزتم عن الإتيان بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله،
مع أنه مؤلف من حروف لفتكم الآلف واللام والميم والحاء والميم، وغير ذلك، فهو تقريع لهم
وتحدي. وخاصة كما قال شيخنا - رحمه الله - إنه لم ترد هذه الحروف في أول سورة إلا وجاء
بعدها ذكر للقرآن مما يدل على الرابط بينهما.

ويوجد في الإتيان قول آخر، وهو أنها وردت لتنبيه الرسول ﷺ ليسمع صوت جبريل فيقبل عليه
ويصفى إليه : وهو قول ضعيف لما عرف من حال الرسول ﷺ حين نزول الوحي عليه من
الإهتمام به، بل ما يعتريه أثناء نزول الوحي من الرعدة وتصبب العرق من جبينه الشريف صلاة
الله وسلامه عليه. وينظر ما ذكره الماوردي في النكت والعيون (٦١/٨) والكشاف للزمخشري
(١٣/١).

باب (١)

معنى وصف الكلام بأنه خطاب ومكالمة ومقاولة ومخاطبة

اعلموا أن الكلام لا يوصف بأنه خطاب ومخاطبة ومكالمة ومقاولة وتكليم
نون وجود مخاطب به يصح علمه بما يراد منه وتلقيه عن المتكلم به، لأن
قولنا خطاب يقتضي مخاطباً مواجهاً به ومخاطبة هو من باب المفاعلة ،
وبمثابة قولك مضاربة ومقاتلة ، وذلك مما لا يصح إلا من اثنين كلاهما
موجودان. وقولنا مكالمة ومقاولة مثل قولنا مخاطبة في اقتضاء وجود مكلم
ومقول له. وفي ضمن ذلك وجود قول من المخاطب لمخاطبه وقبول أو ردّ كلام
يجري مجرى الجواب لمكلمه، ولذلك أحلنا أن يكون كلام الله عز وجل في
أزله، وكلام الرسول عليه السلام في وقته مخاطبة على الحقيقة ومقاولة
ومكالمة لمعدوم غير موجود. وأجزنا كونه أمراً ونهياً . وإخباراً لمعدوم بشريطة
إذا وجد وكان على صفة من يجب عليه تلقي ذلك (٢). وعلى هذا لم يجز أن

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقریب.
(٢) فرق الباقلاني بين وصف خطاب الله تعالى بأنه أمر ونهي فأجاز ذلك لأنه يجوز صدور الأمر وإن
لم يوجد مأمور، وذلك بناءً على قول جمهور أهل السنة أن كلام الله غير مخلوق، وبالتالي ذهب
الجمهور إلى أن أوامر الشرع ونواهيها قد تناوأت جميع المعدومين إلى قيام الساعة.
وذهب المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم، وأن أوامر
الشرع الواردة في عصره ﷺ تختص بالموجودين في عصره، فأما من بعدهم يدخلون في ذلك
بدليل. نقل هذا القول القاضي أبو يعلى في العدة (٢٨٦/٢) عن أصول أبي عبد الله الجرجاني
الحنفي. ولكن الجرجاني جعل الخلاف في عبارة. ولكن أبو يعلى ذكر أن الثمرة لذلك أنه على قول
المعتزلة يلزم وجود أمر ثاني لدخول المعدومين وعلى قول الجمهور لا يلزم وجود أمر ثاني.
ونكر أبو يعلى تفصيلاً داخل قول الجمهور واختار أن الأمر أمر إلزام وإيجاب بشرط وجود
المعدوم على صفة من يصح تكليفه، وقال هو اختيار الباقلاني.
وقد نقل الأمدى في الأحكام (٢٧٤/٢) قول المعتزلة عن أكثر الشافعية أيضاً واختاره. ونكر
الغزالي في المستصفى (٨٣/٢) أن عموم الخطاب استقيد من أدلة خارجة عن نفس الخطاب.
وقد نقل إمام الحرمين في البرهان (٢٧٠/١) عن القلانسي قوله لا يوصف كلام الله فسي =

يقال : إن الموصي مخاطب بما يودعه وصيته ومكلم به ومقاول لموصى إليه معدوم . وجاز أن يقال قد أمر من تُفْضي إليه الوصية بكذا ، ونهاه عن كذا . وأطلق له كذا وحظر كذا . فبان بذلك أنه يكون أمراً ونهياً لمعدوم ، ولا يجوز أن يكون خطاباً ومكالمة ومقاولة لمعدوم .

فصل (٣)

وكل متكلم من الخلق يحتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى عبارة عنه ، أو ما يقوم مقامها من عقد وخط وإشارة ورمز . والله سبحانه غير محتاج إلى ذلك لكون كلامه مسموعاً لمن يخاطبه من خلقه بنفسه ، وخلق العلم في قلبه بمراده ، وكلام الخلق الذي في أنفسهم في هذا الوقت غير مسموع ، وهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب سامعي العبارة عنه بمرادهم فافتقرت الحال فيه / جل ذكره وفي خلقه في الحاجة إلى العبارات ص ٧٨ والدلالات على قوله . (٤)

فصل آخر (٥)

من أحكام العبارة عنه

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع الأصوات والحروف المعبر بها (٦)

= الأزل بكونه أمراً أو نهياً . وقال هو أول من قال من الأصحاب بهذا والباقلاني لا يرى وصف الكلام بأنه مكالم ومقاولة ومخاطبة وذلك لأن كلام الله قديم كان في حالة لم يكن أحد من الخلق . وهذه الألفاظ تسمى ألفاظ مطالوعة تقتضي وجود طرفين ، فلا تكون من طرف واحد فقط وبالتالي لا يصح إطلاقها على ما نحن فيه ، لأن اللغة لا تقتضي ذلك . وهذا هو الهدف من إيراد هذه المسألة هنا . ولكن مسألة تكليف المعدوم سيأتي لها مزيد بحث - إن شاء الله .

(٣) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقريب .

(٤) فرق الباقلاني - رحمه الله - بين كلام الله سبحانه بأنه ليست هناك حاجة للتعبير عنه بعبارة أو ما يقوم مقامها من خط أو إشارة . بناء على مذهبه بأن كلام الله نفسي ، والله قادر على خلق العلم بكلامه في نفوس المخلوقين ، ولكنه في كلام الخلق قال لا بد من بيانه بعبارة تسمع أو ما يقوم مقامها لأنهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب غيرهم . وهذا مخالف لما عليه جمهور أهل السنة من أن ما في النفس لا تقوم به العجة على الآخرين سواء كان في حق الله أو المخلوقين .

(٥) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقريب . (٦) في المخطوطة (بهما) .

عن الكلام في الأصل على ضربين :

فضرب منها مستعمل مفيد، والآخر غير مستعمل ولا مفيد.

فأما المستعمل منها : فهو ما يوضع على معناه ودلالته.

وما ليس بمفيد منه ضربان :

أحدهما ، الحروف المقلوبة ، نحو قواك « ديز » مكان قواك « زيد » و « لجر » مكان قواك « رجل » فهذه الأصوات مهملة غير مفيدة شيئاً.

والضرب الآخر ، الحروف المنظومة المتكلم بها على وجه لا يفيد ولا يفهم ، نحو هجر المبرسمين ^(٧) وهذيان المجانين مما يخلطونه ويلوثونه لوثاً ^(٨) ، لا يكشف عن معنى له محصل. ومن الناس من ينكر كون هذا الضرب والذي قبله كلاماً لكونه غير مفهوم ولا مفيد.

ومنهم من يقول ، هو كلام إلا أنه غير مفيد يعنون بذلك أنه عبارة غير مفيدة لشيء معتقد في النفس. والأقرب أن يكون هذا الضرب الأخير كلاماً ^(٩) ، لأنه لو يُخلص كل شيء منه مما يفسده لكانت مفردات ألفاظه مفيدة، فإذا وصل بعضه ببعض صار مختلطاً غير مفهوم. ولذلك يقولون تكلم المبرسم والمجنون بكلام غير مفهوم. ويقولون كلام متناقض وفاسد باطل.

(٧) الهجر : الخلط والهنيان كما في المصباح المنير ص ٦٣٤. والبرسام بكسر الباء كلمة معربة وهو ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعى، ثم يتصل بالدماغ فيبهذي منه المريض. ينظر المصباح المنير ص ٤٢.

(٨) اللوثة : الإسترخاء والحبسة في اللسان. ويقال للرجل الضعيف العقل ألوث. ورجل فيه لوثة، فيه حماقة. المصباح المنير ص ٥٦٠.

(٩) اختلف أهل العلم في تسمية غير المفيد كلاماً، ونقل ابن قدامة في الروضة عن أهل العربية أنهم يخصصون الكلام بالمفيد. ولكنه ارتضى تقسيم الكلام إلى مفيد وغير مفيد، كما في الروضة ص ١٧٧ وكذلك قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٢٢/١) « وقد يراد بالكلام الكلام الذي لم يفد ».

والباقلاني هنا اعتبر بعض الكلام غير المفيد كلاماً وهو هذيان المرضى، ولم يعتبر الحروف المقلوبة من الكلام.

فصل آخر منه (١٠)

اعلموا أن التناقض في الكلام يكون باللفظ وبالمعنى. والتناقض باللفظ (نحو) (١١) قولك : زيد حي لا حي وقائم لاقائم. والتناقض بالمعنى (نحو) (١١) قولك : زيد حي ميت، وقائم قاعد، وعالم جاهل، وإنما صار هذا تناقضاً بالمعنى للعلم بمضادة القيام للقعود والحياة للموت.

فأما الضرب المفيد من العبارات، فهو ما قسمه مصنفو علم العربية ثلاثة أضرب : إسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالإسم نحو قولك رجل وفرس، والفعل ما دل (١٢) على زمانين ماضٍ ومستقبل، نحو قولك ضرب للماضي ص ٧٩ ويضرب للمستقبل، والحرف نحو قولك : قد ومن وفي وعلى وعند ، ونحو ذلك.

وهذه الأصوات لا تكون عباراتٍ صحيحة وألفاظاً مفيدة حتى تكون على ما ذكره أهل العربية اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، نحو قولك : زيد أبوك، وعمرو أخوك، والله ربنا، ومحمد نبينا، وأمثال ذلك . أو فعل أسند إلى إسم، نحو قولك : ضرب زيد وقام عمرو، وأمثال هذا . أو حرف أسند إلى فعل نحو قولك : قد قام ، وقد خرج وضرب وانطلق ، غير أنه لا يعرف بهذا القدر المخبر عنه بالقيام والإنطلاق وإنما يعرف الفاعل لذلك بإضافة الفعل إليه إذا قلت قد ضرب زيد، وقد قام عمرو، وكذلك لو قلت : زيد من، لم يكن مفيداً شيئاً، حتى إذا قلت : من مضر، أو من الأبطح (١٣) صيرته مفيداً، ولو وصلت الفعل بالفعل، والحرف بالحرف لم يكن مفيداً، لأنك لو قلت ضرب ضرب، وخرج خرج، وضرب يقوم، ويقوم ضرب لم يكن ذلك مفيداً، وكذلك لو

(١٠) حذف هذا الفصل إمام الحرمين من تلخيص التقريب لأنه من مبادئ العربية التي لا يسع أحد جهله.

(١١) كلمة (نحو) إضافة من المحقق في الموضعين.

(١٢) يوجد في المخطوطة كلمة غير مقرومة يستقيم المعنى بيونها.

(١٣) الأبطح : المكان المتسع، وهو مكان بمكة ويسمى المحصب . المصباح المنير ص ٥١.

قال : مِنْ فِي، وفي عند، وعلى عند، وأمثال ذلك لم يكن مفيداً، فثبت بذلك أن هذه الأصوات لا تكون عبارات مفيدة بوزن أن تستعمل على حد ما بيناه.

باب آخر في ذكر أقسام المفيد من الخطاب

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع المفيد من الخطاب ينقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فقسم منه : مستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، لا احتمال في شيء من معانيه.

والضرب الثاني ، مستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه وغير مستقل من وجه .

والضرب الثالث ، غير مستقل في الكشف عن المقصود به من جميع الوجوه، وإن كان في أصل الوضع مستقلاً بنفسه في إفادة معناه. وإنما لا يفيد إذا تجوز به في غير بابه. وليس هذا بنقض لقولنا إنه من أقسام المفيد في أصل الوضع.

فأما المستقل بنفسه من كل وجه فعلى ضربين :

فضرب منه مستقل بنفسه في البيان عن المراد به بنصه وصريحه.

والضرب الآخر / مستقل بنفسه في البيان عن ذلك بلحنه ومفهومه. ص ٨٠

فأما المستقل بنفسه بنصه فنحو قوله تعالى ﴿ محمد رسول الله ﴾ (١) وقوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الزنى ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ (٣) وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ (٤) وأمثال ذلك من

(١) سورة الفتح آية (٢٩).

(٢) سورة الإسراء آية (٣٢).

(٣) سورة النساء آية (٢٩).

(٤) سورة الإسراء آية (٣١).

النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها. ويوصف هذا الضرب بأنه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً بإسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه. ومنه سُمِّيَتْ مَنْصَةُ العروس مَنْصَةً (٥). والنص في السير هو ظهور السير (٦) ومنه قول امرئ القيس (٧) :

وجيد كجيد الريم ليس بفاحشٍ إذا هي نصته ولا بمعطل (٨)

يعني بنصته كشفته وأظهرته، ومنه أيضاً قول ذي الرمة (٩) :

إذا استودعته صنفصفاً أو صريمة تنحت ونصت جيدها للمناظر (١٠)

أي كشفته وأظهرته.

وأما ما يستقل بنفسه من جهة مفهومه ولحنه وفحواه (١١) فهو

(٥) المنصة بكسر الميم : الكرسي الذي تقف عليه العروس في جلانها. المصباح المنير ص ٦٠٨.
(٦) نص الدابة على السير استحثها واستخرج ما عندها من السير وفي الحديث : « كان عليه السلام إذا وجد فرجة نص » المصباح المنير ص ٦٠٨.

(٧) هو امرئ القيس بن حُجر بن عمرو الكندي. الشاعر الجاهلي المشهور . قال فيه الرسول ﷺ إنه قائد الشعراء إلى النار. لقب بذي القروح، لأن قيصر أرسل إليه حلة مسمومة فلما لبسها تنقب لحمه. وهو صاحب القولة المشهور « اليوم خمر وغداً أمر ». له ترجمة في الشعر والشعراء (١/٥٢ - ٨٦) وتهذيب الأسماء واللغات (١/١٢٥) والمزهر (٢/٤٤٣).

(٨) البيت من معلقة امرئ القيس انظر شرح المعلقات السبع للوزني بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ٢٨.

(٩) هو غيلان بن عقبة. كنيته أبو الحارث كان شعره أثيراً لدى هارون الرشيد، لم يعدده الأصمعي بين الفحول. ونسب له رؤية بعض السرقات الأبية. توفي على الراجح في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ١١٧ هـ. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٣٢-٢٤٢)، ووفيات الأعيان لابن خلكان (١/٥١٠)، والأعلام للزركلي (٥/٣١٩)، ومعجم المؤلفين (٨/٤٤)، وخزانة الألب (١/٥١). وتاريخ التراث العربي لسزكين (٢/١٢٨).

(١٠) البيت موجود في ديوانه ١٦٧٤/٣ بتحقيق الدكتور عبد القدوس أبو صالح . ط. دمشق سنة ١٩٧٤م والصنف : المكان المستوي، وصريمة : رملة. وموضوع البيت وصف ظبية وضعت ولدها في مكان وتحت عنه إلى مكان آخر، وفي الديوان بالمناظر بدل للمناظر.

(١١) معظم الأصوليين يطلقون الفحوى على مفهوم الموافقة الأولى، ويطلقون لحن الخطاب على مفهوم الموافقة المساوي. ويطلقون المفهوم إذا ذكر مع الفحوى واللحن على مفهوم المخالفة. وإذا ورد لوحده شمل مفهوم الموافقة الأولى والمساوي ومفهوم المخالفة. ولكن المصنف هنا كما يظهر من =

كقوله (١٢) تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ (١٢) وقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ (١٤) وقوله تعالى : ﴿ ولا تظلمون فتيلاً ﴾ (١٥) وكذلك ذكر النقيير والقطمير (١٦). وقوله تعالى : ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك ﴾ (١٧). وقول أهل اللغة : لا تقذ بعين زيد، والله ما رزأت (١٨) من مال زيد ذرة، ولا أكلت له بره. وأمثال ذلك (١٩). وقد اتفق كل متكلم باللغة وعالم بتخاطب أهلها على أن السابق إلى فهم السامع لهذا الكلام من معناه ولحنه الذي لم يذكر في صريحه بأخص اسمائه أسرع من فهم كثير مما نص عليه منه فيه، فإن لم يكن أسرع منه فهما سيان (٢٠).

فأما من قال : إن تحريم الضرب والإنتهار من قوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ وقول القائل لا تقذ (٢١) بعين زيد معلوم بطريق القياس، فإنه إن

= الأمثلة التي ذكرها في هذا الباب إنه لم يستعمل الكلمات الثلاث وفق الإصطلاح الذي استقر عليه الأصوليون حيث أخرج مفهوم المخالفة ولم يدخله تحتها. وسنبين تحت أي أنواع الدلالات تدخل أمثله.

(١٢) في المخطوطة (قوله) .

(١٣) سورة الإسراء آية (٢٣).

(١٤) سورة الزلزلة آية (٧).

(١٥) سورة النساء آية (٧٧).

(١٦) يعني بذلك قوله تعالى : ﴿ فإذا لا يؤتون الناس نقيراً ﴾ النساء : ٥٣ والنقيير : النكته في ظهر

النواة وقوله تعالى : ﴿ والذين تدعون من لود الله ما يملكون من قطمير ﴾ فاطر : ١٢ والقطمير :

القشرة الرقيقة على النواة . المصباح المنير ص ٥٠٩ .

(١٧) سورة آل عمران آية (٧٥).

(١٨) رزأته : أصبته بمصيبة. المصباح المنير ص ٢٢٦ . وفي القاموس المحيط ص ٥٢ رزأه : أصاب منه شيئاً.

(١٩) جميع ما تقدم من أمثلة هو من مفهوم الموافقة الأولى الذي يسميه معظم الأصوليين بفحوى الخطاب.

(٢٠) قول الباقلاني إن المعنى المستفاد من فحوى الخطاب أسرع من المعنى المستفاد من منطوق اللفظ في فهم السامع لا يتابع عليه، ولكن لو قال إنه أولى بالحكم من المنطوق لأصاب. ولاشك أن السامع لأية التأقف يفهم تحريم التأقف قبل تحريم الضرب وإن كان الضرب أولى بالتحريم من التأقف.

(٢١) لا تقذ : لا تضع فيه القذى. القاموس المحيط ص ١٧٠٦.

أراد بذلك أن المفهوم منه غير منصوص عليه باسمه فذلك ما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مفهوم بضرب من القياس / على غيره والإستدلال على معناه ص ٨١ فقد أبعد (٢٢) ، لأن كل عالم بأحكام الخطاب لا يحتاج في معرفة ذلك إلى قياس واستنباط، ولو احتيج إلى ذلك لصح أن يقع فيه الغلط والصرف عنه (٢٣) . والتقصير فلا يدل سامعه على معناه وإن كان أفصح من سحبان وائل (٢٤) وهذا تخليط ممن صار إليه، فبان أنه مفهوم بلحنه بغير قياس.

وقد لحق بهذا الباب قوله عز وجل : ﴿ ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ (٢٥) وقوله تعالى ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ﴾ (٢٦) ففهم منه النهي عن إتلاف أموالهم بجميع وجوه الإتلاف ، وإنما ذكر الأكل لأنه أكثر مما يتلف فيه الأموال وبه يقع الإتلاف غالباً ، فلذلك لم يقل ولا تلبسوها ولا تهبوها ولا تركبوها إلى غير ذلك (٢٧).

ولحق به -أيضاً- قوله تعالى ﴿ أن اضرب بعصاك البحر فانفلق ﴾ (٢٨)

(٢٢) اختلف العلماء في مفهوم الموافقة الأولى هل هو مستفاد بالقياس الجلي الذي تمر مقدماته في الذهن مروراً سريعاً لا يشعر بها السامع للخطاب إلا عند التحقق ، أو مستفاد باللفظ وذكر جمع من العلماء أنه لا يترتب على هذا الخلاف ثمة لأن القائلين بأنه قياس قالوا هو قياس قطعي أقوى من النص ولا يعتريه ما يعترى القياس من الظن. وإذا لم يخالف في حجيته سوى ابن حزم وداود، وصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم هنا أنها مكابرة على ما في إرشاد الفحول ص ١٧٩ ، وينظر في حجية الفحوى وهل هي من القياس أو اللفظ البحر المحيط (١٢-٨/٤).

(٢٣) لا يلزم ما ذكره الباقلاني بل يمكن تسميته قياساً مع عدم احتمال الخطأ فيه، لأن العلة في الفرع أقوى منها في الأصل.

(٢٤) هو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي. خطيب مفسح يضرب فيه المثل بالبيان كان إذا خطب يسيل عرقاً، ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يقعد حتى يفرغ، أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم ، مات سنة ٥٤ هـ.

انظر : شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ص ١٤٦ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

طبع المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٨٦ م.

(٢٥) النساء آية : (٢).

(٢٦) الموجود في المخطوطة : « ولا تاكلوا أموال اليتامى ظلماً » . ولا توجد آية بهذا اللفظ وكتبت بدلاً منها الآية التي فيها موضع الشاهد، وهي العاشرة من سورة النساء.

(٢٧) هاتان الآيتان من مفهوم الموافقة المساوي المسمى بلحن الخطاب

(٢٨) سورة الشعراء آية (٦٣).

أي ضرب فانطلق (٢٩)، ولحق به قوله عليه السلام : « لا يقضي القاضي وهو غضبان » (٣٠) ففهم منه أنه نهى عن القضاء مع الإنقطاع عن استيفاء (النظر) (٣١) للدعوى والبيئة وما يجب تحصيله عند ذهاب تمييزه أو نقصانه بما يقطعه عن ذلك (٣٢) من غضب أو مرض وجوع وعطش وفرح غالب وهم فادح، وكل عارض يقطع عما يجب للحكم فيه. ومنه قوله ﷺ : « أدوا الخيط والمخيط » (٣٣) فقد فهم منه رد البِدْرَة (٣٤) والدُرَّة (٣٥) والبعير والفرس، وكل ما زاد على قدر الخيط والمخيط وما نقص عنهما - أيضاً - .

ولحق بذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وما ذبح على نصب ﴾ (٣٦) وقوله تعالى : ﴿ وحرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ (٣٧) وقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة

(٢٩) هذه الآية تدل على كلمة (ضرب) من باب دلالة الإقتضاء.
(٣٠) متفق عليه، رواه البخاري (٧١٥٨) بلفظ : « لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان » وأخرجه مسلم (١٧١٧) في كتاب الأقضية ولفظه : « لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » وأبو داود (٣٥٧٢) بلفظ « لا يقضي الحاكم ... » والترمذي (١٣٤٩) بلفظ : « لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان » . وابن ماجه في السنن (٢٣١٦) والبيهقي (١٠٤/١٠) وأحمد (٣٧/٥) والطيالسي (١٤٥٣) ، وابن الجارود في المنتقى (٩٩٧)، والنسائي في المجتبى (٢٤٧/٨) وانظر تخريجه في الاعتبار للزركشي ص ٢١٦ وتخریج أحاديث اللع للفماری ص ٢١٠.

(٣١) كلمة (النظر) إضافة من المحقق.
(٣٢) ذكر الشيرازي في اللع أن هذا مثال لفهم معنى من ذكر صفة من غير جهة التنبيه. فالمقصود من ذكر الغضب اشتغال القلب، فأدخل تحت كل ما يشغل القلب من مرض أو جوع أو عطش أو فرح.

(٣٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد. باب ما جاء في القلول رقم (٢٢) (١٤/٢) في حديث طويل يتعلق بغزوة حنين. وفيه : فقال : « أدوا الخياط والمخيط فإن القلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة ». وأخرجه النسائي في المجتبى (٢٢٢/٦) في كتاب الهبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه ابن ماجه في السنن (٩٥٠/٢) برقم (٢٨٥٠) في كتاب الجهاد باب القلول وأخرجه الدارمي في السنن (٢٣٠/٢) في كتاب السير باب (٤٥) عن عبادة بن الصامت وأحمد في المسند ١٢٨/٤ عن العرياض بن سارية وفي ٣١٦/٥، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠ في مسند عبادة بن الصامت.

(٣٤) كيس فيه ألف أو عشرة آلاف درهم أو سبعة آلاف دينار، كما في القاموس المحيط ص ٤٤٤.
(٣٥) الدرة بضم الدال اللؤلؤة ويكسر الدال التي يضرب بها، مختار الصحاح ص ٢٠٢، والمصباح المنير ص ١٩٠.
(٣٦) المائدة آية (٣).

الأنعام ﴿ (٢٨) وقوله تعالى : ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ (٢٩) وأمثال ذلك من ذكر التحليل والتحرير المعلق في ظاهره بالأعيان، لأن المفهوم من تحرير كل شيء من هذه المذكورات تحرير ضرب ونوع من التصرف فيها في وضع اللسان وتفاهم أهل الخطاب من غير اختلاف ولا تنازع في المعلوم منه عند سماعه . فمحدثُ خلافٍ في هذا عليهم من نوابت القدرية غير معتد بقوله (٤٠)، ولا معدود في جملة من عرف خطابهم لأنه لاخلاف بينهم/ في أن ص ٨٢ المفهوم من قول القائل : حرمت عليكم الطعام أنه حرّم أكله، وحرمت عليك الشراب معنى شربه دون أكله، وحرمت عليك الثوب أى لبسه، وحرمت عليك الأمة والمرأة أي الإستمتاع (٤١) بهما دون النظر إلى كل شيء من ذلك . أو مسه (٤٢).

(٣٧) النساء آية (٢٣).

(٣٨) المائدة آية (١).

(٣٩) المائدة آية (٩٦).

(٤٠) نسب القول بأن إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان من المجمل الشيرازي في اللمع ص ٢٨ إلى بعض الشافعية ولكنه صحح عدم الإجمال. ونسبه في التبصرة ص ٢٠١ لأبي عبد الله البصري. ونسبه أبو الحسين البصري في المعتمد (٢٣٣/١) لأبي الحسن الكرخي ولأبي عبد الله البصري ونقل عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار أنه ليس بمجمل واختار أبو الحسين أنه ليس بمجمل . كما نسب الأمدى في الإحكام (١٢/٣) الإجمال لأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري، وكذلك فعل ابن الحاجب في المنتهى ص ١٢٧ وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (٣٣/٢).

وبهذا يتضح أن في المسألة ثلاثة أقوال هي :

١- إنه مجمل، وهذا القول منسوب لبعض الشافعية ولأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وأبي يعلى في أحد قوليه.

٢- إنه مستعمل حقيقة فيحمل على عموميه وهو قول كبار الحنفية كالسرخسي في أصوله (١٩٥/١) وهو قول البزبوي والبخاري في كشف الأسرار (١٠٦/٢).

٣- اللفظ مستعمل استعمالاً مجازياً ولكنه ليس مجملاً بل يحمل تحرير كل شيء لما أعد له وهذا قول الأكثرين، ونسبه السرخسي للعراقيين من الحنفية.

وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السؤل مع البدخشي (١٤٦/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) والمسودة ص ٨٢ والمحصول (٢٤١/٣/١) وروضة الناظر ص ١٨١ والمستقصى (٢٤٦/١) وشرح تنقيح الفصول ص ٢٧٥ وإرشاد الفحول ص ١٦٩.

(٤١) في المخطوطة (الإستماع) .

(٤٢) وعلى هذا لا يحمل النقي على العموم، بل يحمل على الخصوص فيكون المحرم والمحلل الفعل الذي أعد له ذلك العين عرفاً.

وكذلك قول القائل منهم ، أطلقت لكم المزورة (٤٣) وحظرت عليكم اللحم والعسل، إنما يفهم من ذلك تحليل الأكل وتحريمه دون اللمس والنظر. فقول من قال هذا مجمل لا يفهم معناه، لأجل أن الأعيان غير مقدورة للعباد ولا يصح تحريمها ولا تحليلها قول بعيد خارج عن تعارف أهل اللغة، فوجب أطراحه.

وقد زعم قوم أن هذا الضرب من الخطاب ونحوه هو من باب المحذوف منه، وبمثابة قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾ (٤٤) أي أهل القرية وأصحاب العير، فحذف لفهم معناه، وكذلك قوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ (٤٥) محذوف منه أكل بهيمة الأنعام، وكذلك قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ (٤٦) المفهوم منه أكل ذلك فحذف للعلم به ، وهذا - أيضاً - ليس ببعيد، (٤٧) لأنه قد علم أن المراد به ما ذكروا أنه حذف منه، وليس الغرض من ذلك وصفه بأنه مجازاً ومحذوف، وإنما الغرض حصول العلم بالمقصود منه، وإفساد قول من زعم أن المراد به إذا لم يكن في نص الخطاب لم يكن مفهوماً، ووجب الوقف فيه، وكونه غير دلالة على شيء. وهذا القول خلاف على الأمة وكافة أهل اللغة ومُحدثه عندهم ليس بمحل من يفهم الخطاب فضلاً عن المناظرة على معناه. (٤٨).

ولحق - أيضاً - بهذا الباب قوله سبحانه : ﴿ فمن كان منكم مريضاً

(٤٣) قال في القاموس المحيط ص ٥١٦ : المزور من الإبل : الذي اعوج صدره فيغمزه شخص ليقبمه فيبقى فيه من غمزه أثر يعلم منه أنه مزور. وقال الأزور من الإبل الذي في زوره عوج.

(٤٤) سورة يوسف آية (٨٢).

(٤٥) سورة المائدة آية (١).

(٤٦) سورة المائدة آية (٣).

(٤٧) هذا القول ذكره الفزالي في المستقصى (٣٤٦/١) وأجاب عنه بما أجاب به الباقلاني.

(٤٨) كما تبين فإن الباقلاني اعتبر إضافة الحكم إلى العين سواء كان تحريماً أو تحليلاً ليس من المجمل واعتبره من القسم الذي يستقل بنفسه في الكشف عن المراد به خلافاً لمن قال إنه من المجمل فيحتاج إلى غيره.

أو على سفر فعدة من أيام آخر ﴿ (٤٩) لأن مفهومه « فأنظر فيه » فعدة من أيام آخر : وليس ببعيد أن يقال : فإن كنتم كذلك فالصيام واجب عليكم، وعليكم صيام آخر عند الصحة والإستيطان. ولهذا قال سبحانه ﴿ يريد الله/ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (٥٠). ولو أوجب عليهم الفرضين لم ص ٨٣ يكن يسيراً (٥١).

ومما يجب إلحاقه بهذا الباب قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٥٢) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ﴾ (٥٣) وقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخنوهم ﴾ (٥٤) وقوله تعالى : ﴿ إنه الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٥٥). وأمثال هذا (٥٦).

وقد زعم قوم أن معنى هذا يوصف بأنه معقول من معنى الخطاب. وهذا خلاف في عبارة. وقولنا مفهوم من معناه ولحنه وفحواه بمنزلة واحدة (٥٧) وإنما صار هذا مفهوماً من فحواه، لأنه خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب، لكون الإسم جارياً على من علق الحكم عليه ففهم من

(٤٩) سورة البقرة آية (١٨٤).

(٥٠) سورة البقرة آية (١٨٤).

(٥١) هذا المثل هو مثال لدلالة الإقتضاء. وقد عدّها المصنف مما يستقل بالإفادة بون حاجة إلى غيره.

(٥٢) سورة المائدة آية (٣٨).

(٥٣) سورة النور آية (٢).

(٥٤) سورة التوبة آية (٥).

(٥٥) سورة الإنفطار آية (١٤).

(٥٦) الأمثلة الأربعة التي ذكرها الباقلاني هنا هي من فهم التعليل من تعليق الحكم على الوصف المناسب وهو المسمى بدلالة التنبيه أو الإيماء.

(٥٧) صرح الباقلاني هنا بأن المفهوم واللحن والفحوى بمعنى واحد. وهذا مخالف لما استقر عليه الإصطلاح عند جمهور الأصوليين بعينذ، حيث خصوا كل كلمة من هذه الكلمات بشيء فالمقصود بالفحوى مفهوم الموافقة الأولى والمقصود باللحن مفهوم الموافقة المساوي والمقصود بالمفهوم إذا أطلق مفهوم المخالفة.

قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ إنه إنما أمرهم بقطعهما للسرقة (٥٨)، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ كأنه قال : لأنهم مشركون، وكذلك إذا قال : ذم الفاجر واعذله وامدح المطيع وعظمه، فكأنه قال ذم الفاجر لفجوره وعظم الطائع وامدحه لطاعته، فعقل من ذلك تعليل هذه الأحكام بما اشتقت منه الأسماء من الأفعال، وتعليق المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب عليها.

وليس من هذا الباب قوله عز وجل : ﴿ ومن قتل منكم متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم ﴾ (٥٩). وقوله ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة » (٦٠). وأن تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه (٦١)، لأن هذا ليس هو من مفهوم الخطاب ولا من فحواه ولحنه . (٦٢) وسنفرد للقول في ذلك باباً من بعد إن شاء الله.

(٥٨) في المخطوطة (للسرف).

(٥٩) المائدة : (٩٥).

(٦٠) نبه الحفاظ مثل ابن حجر في تلخيص الحبير (١٥٠/٢) برقم (٨١٣) والهيتمي في مجمع الزوائد (٧٠/٣) على أنه لم يرد بلفظ المصنف . ولكن ورد معناه في صحيح البخاري . باب زكاة الغنم (١٢٣/٢) وفي سنن ابن ماجه برقم (١٨٠٠) (٥٧٥/١) من حديث أبي بكر رضي الله عنه وفيه : « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » وأخرجه أحمد في مسند أبي بكر (١١/١) والنسائي في المجتبى (٢٧/٥) وأبو داود في السنن برقم (١٥٦٧) والحاكم في المستدرک (٣٩٠/١).

وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم وفيه « وفي كل أربعين شاة سائمة إلى أن تبلغ عشرين ومائة شاة » أخرجه النسائي في المجتبى (٥٧/٨) والحاكم في المستدرک (٣٩٥/١) والبيهقي في السنن الكبرى (١١٦/٤). وضعف الحديث أبو داود والنسائي . وينظر تخريج الحديث في الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٥٧.

(٦١) الآية والحديث مثل بهما المصنف لمفهوم المخالفة الذي عبر عنه بتعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه. والمراد بالوصف في الآية هو قوله (متعمداً) وفي الحديث (سائمة).

(٦٢) عبارة المخطوطة في الأصل : « ليس هو من دليل الخطاب ولا من فحواه ولحنه ومفهومه » ثم أبدل الناسخ كلمة دليل بكلمة مفهوم ثم شطب كلمة مفهومه.

فصل

فأما القسم الثاني من أقسام الخطاب الثلاثة، وهو الذي يستقل بنفسه من وجه ولا يستقل من وجه، نحو قوله سبحانه : ﴿ وأتوا حقه يوم حصاده ﴾ (٦٣) وقوله/ تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (٦٤) . وقوله عليه السلام « إلا بحقها » (٦٥) . وهذا الضرب ونحوه من المحتمل من الخطاب.

ومنه - أيضاً - الألفاظ المدعاة للعموم نحو قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ (٦٦) وقوله تعالى : ﴿ وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٦٧) وأمثال ذلك من ذكر الأعيان والزمان باسم الجمع المعرف وغير المعرف.

وإنما صار هذا الضرب (٦٨) مستقلاً بنفسه من وجه وغير مستقل من

(٦٣) سورة الأنعام آية (١٤١).

(٦٤) سورة التوبة آية (١٢٩).

(٦٥) جزء من حديث وصفه الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦ بالتواتر. والحديث أخرجه جماعة مع الشيخين بألفاظ متقاربة، ولفظ المصنف موجود في صحيح مسلم مع شرح النووي (٢١١/١) ولفظه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » وفي بعض ألفاظ مسلم (بحقه) ، وأخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب (١٧) بلفظ (بحق الإسلام) . ومعنى الحديث موجود في مجمع الزوائد للهيثمى (٢٥/١) والمستدرک (٢٨٦/١) وأحمد في المسند (٥٢٨/٢) وأبو داود في السنن برقم (١٥٥٦) (١٩٨/٢) والترمذي برقم (٢٦٠٧) (٣/٥) والنسائي في السنن (١٤/٥) ، (٥/٦) ، (٧٧/٧).

والبيهقي في الكبرى ١٧٦/٨ كلهم عن أبي هريرة. وابن ماجه عن جابر برقم (٣٩٢٨) ١٢٩٥/٢ وروى الحديث جمع من الصحابة منهم : أبو بكر، وعمر، وابن عمر، وجابر، وأبو هريرة وأنس، وجريير البجلي وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبو بكرة وأبو مالك الأشجعي وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس ولذا اعتبره الغماري من المتواتر ينظر تخريج الحديث في الإبتهاج ٧٨/١ والمعتبر للزركشي ص ١٤٦ وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦.

(٦٦) سورة التوبة آية (٥) في المخطوطة (اقتلوا) .

(٦٧) الإنفطار آية : (١٤).

(٦٨) مراده بهذا الضرب المجمل من وجه دون وجه وألفاظ العموم. لأن المجمل محتاج إلى بيان ما أجمل فيه وكذلك محتاج إلى المخصص لأن العرب تقول : « ما من عام إلا وقد خصص ».

وجه، لأجل أن اليوم معلوم والحصاد معلوم وإيتاء الحق وأنه إخراج معلوم وقدّر الحق الواجب فيه غير معلوم. وكذلك القتال وأهل الكتاب والجزية معلوم وأهل الجزية وأنها أتاوة ومذلة لهم معلوم (٦٩). وقَدَّرَها فقط من جملة هذا الخطاب غير معلوم. وكذلك قوله : « إلا بحقها » غير معلوم ما هو الحق وإن كان شيئاً يجب فعله مع الشهادتين. وكذلك قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين ﴾ وصلوا في الأزمان على قول أصحاب الوقف ومبطلي العموم (٧٠). بمجرد اللفظ، لأنه مستقل بنفسه في أن المشركين والقتل معلومان وأن المراد به الكل أو البعض غير معلوم، وكذلك ذكر الأزمان معلوم وعموم الفعل فيها أو تخصيصه ببعضها غير معلوم فصار مستقلاً من وجه وغير مستقل من وجه.

ومحققوا القول بالعموم يزعمون (٧١) أنه مستقل بنفسه من كل وجه، لأنه بمثابة النص على كل زمن وشخص بعينه بأخص اسمائه وصفاته، ونحن نفرد لذلك باباً من بعد إن شاء الله.

فصل

فأما الضرب الثالث من أقسام الخطاب. وهو الذي لا يستقل بنفسه من

(٦٩) كون الجزية أتاوة ويقصد بها مذلة أهل الكتاب دل عليه القرآن بقوله تعالى : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ . ولا يمنع ذلك من تعليل فرض الجزية في الإسلام أنها مقابل حماية الدولة الإسلامية لأهل الكتاب ، لأنهم ليسوا مكلفين بالجهاد.

(٧٠) المراد بأصحاب الوقف القائلين بعدم وجوب اعتقاد عموم العام حال سماعه، بل يعتقد عمومهم بعد البحث عن المخصص ولم يوجد سواء كان البحث حتى يصل لدرجة القطع واليقين كما يقول الباقلاني أو حتى يغلب على الظن كما يقول الجمهور.

والمراد بمبطلي العموم : القائلين بأنه لا توجد ألفاظ وضعها العرب خاصة بالعام. وقالوا إن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم وأقل الجمع، وينبغي حملها على المتيقن وهو أقل الجمع. فعلى رأي أصحاب هذين القولين تكون من الألفاظ التي لا تستقل بنفسها، بل تحتاج إلى بيان من غيرها.

(٧١) عبارة الباقلاني تنبئ عن مذهبه، وهو أن العام لا يحمل على عمومهم إلا بعد البحث عن المخصص فلم يوجد قطعاً.

وجه من الوجوه (٧٢) فهو المجاز المستعمل في غير ما وضع له في اللغة. والذي ليس من باب المحذوف الذي قد عرف الحذف منه بعادة الإستعمال، والقصد بالكلام. وإنما هو المنقول عن بابه وما وضع له، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ (٧٣) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٧٤) وقوله تعالى : ﴿ لاتقربوا الصلاة/ وأنتم ص ٨٥ سكارى ﴾ (٧٥) على قول من قال أراد المساجد الجامعة (٧٦) ومواضع الصلوات تعظيماً وتوقيراً لها ولحاضريها، ويؤيد هذا التأويل قوله : ﴿ ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ (٧٧) والعبور لا يكون في الصلوات لكن في مواضع الصلوات.

ومنه قولهم : رأيت حماراً أو ثوراً إذا أراونا الرجل البليد المشبه بالثيران والحمير لبلادته، لأن (٧٨) القصد بهذا اللفظ غير معلوم بصريحه ولا بلحنه. وإنما يعلم بشيء تضام (٧٩) الخطاب ويدل به على أنه معدول به إلى المجاز، ولا يفهم من اسم الشيء غيره الذي لم يوضع له الاسم إلا بدليل سواء. وقولنا : إن هذا غير مفهوم إنما نريد به أن المراد منه المتجوز به فيه غير معلوم منه، ولا نعني بذلك أنه في الأصل غير موضوع لإفادة معنى. وليس هذا بقول لأحد. هذه جملة أقسام المفيد من الكلام.

(٧٢) القسم الثالث وهو الذي لا يستقل بنفسه مطلقاً حصره في المجاز، لأنه لا يمكن القول بالمجاز إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وأخرج منه المجاز بالحذف لأنه يفيد المراد منه بنون الحاجة لما يوضحه.

(٧٣) سورة الكهف آية (٧٧).

(٧٤) سورة الحج آية (٤٠).

(٧٥) سورة النساء آية (٤٣).

(٧٦) نقل هذا التأويل الزمخشري في كشافه (٢٦٩/١).

(٧٧) سورة النساء (٤٣).

(٧٨) في المخطوطة (لأنه) .

(٧٩) المقصود به القرينة التي تضام الخطاب وتحصره عن ظاهره.

باب القول في معنى الحقيقة^(١) والمجاز

اعلموا أن قولنا حقيقة ينصرف إلى معنيين، وقولنا مجاز لا يتوجه إلا إلى التجوز بالكلام في غير ما وضع له. وقد يراد بالحقيقة حقيقة وصف الشيء التي هي حده والمعنى الذي له استحق الوصف، نحو قولنا : حقيقة العالم أن له علماً . وحقيقة الحي الفاعل أن له فعلاً وحياة. فيكون المقصد بذكر الحقيقة ههنا ما أكسب الوصف، ووجب لأجله.

وقد يعنى بالحقيقة - أيضاً - صفة الشيء التي اختص بها، وما هو عليه في نفسه كما نقول حقيقة المحدث أنه الموجود عن عدم، وليس الوجود معنى منفصلاً عنه له يكون موجوداً. وقد كشفنا هذا الفصل في أصول الديانات بما يفني الناظر فيه.

وقد تكون الحقيقة حقيقة الكلام، وذلك راجع في وصف الكلام إلى أنه قول استعمل فيما وضع في الأصل له^(٢). وحقيقة الكلام لها نقيض من المجاز، وهو استعماله في غير ما وضع له. وحقيقة الشيء التي هي حده وصفته التي هو عليها في ذاته لا نقيض لها ولا مجاز منها.

وأما الضرب الآخر فهو المجاز من الكلام ومعنى وصفه بأنه مجاز أنه مستعمل/ في غير ما وضع له وأنه متجاوز به إلى غيره^(٣) من قولك جُزت ص ٨٦ النهر إذا تجاوزته، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾^(٤) ، وقوله

(١) قال الطولي في كتاب الطراز ٤٦/١ : الحقيقة فعيله مشتقة من الحق وهو الثابت وهي تطلق على ما هو ثابت على استعماله في الأصل. وهي مستعملة هنا مجازاً لأنها في الأصل وضعت للشيء الثابت ثم نقلت إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي.

(٢) وهذا المعنى هو المقصود هنا.

(٣) قال الطولي في الطراز (٦٣/١) : المجاز مفعّل من الجواز الذي هو التعدي.

(٤) سورة يوسف آية (٨٢).

تعالى : ﴿ جدارٌ يريد أن ينقض فأقامه ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٦) وقولهم في الرجل البليد أنه ثور وحمار، وفي الشديد أسد وخرغام، وأمثال هذا.

ويقيل ، إن المجاز يكون بالزيادة في الكلام وبالحذف منه والنقصان. فأمّا المزيد فيه فكقوله (٧) تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٨) لأن فيه زيادة الكاف أو المثل، لأنه لو قال : ليس كهو شيء أو ليس مثله شيء لاستقل الكلام. وأمّا النقصان فنحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ وتقديره « واسأل أهل القرية » فنقص الأهل وحذف.

وإنما وصفت الزيادة بأنها مجاز ، لأنها وردت غير مفيدة (٩) ، وهي في الأصل موضوعة للإفادة. فصارت مستعملة في غير ما وضعت له. وكذلك النقصان لما حذف من موضعه صار بمثابة كلامٍ عدلَ به عما وضع لإفادته. ولحقيقة الكلام الذي وضع لإفادتها وجوه معقولة من إطلاقه بعد التواضع على إفادة ما وضع له، والمجاز الذي لم يوضع في الأصل له معقول بدليل يقارنه لا بإطلاقه، إذ ليس بموضوع له في الأصل.

فصل

والمجاز مستعمل في موضعه، والباب الذي استعمل فيه لا يتعدى به عنه، ولا يقاس عليه . والحقيقة متعددة إلى جميع ما وضعت لإفادته إما بإطلاقها أو بتقييدها، ولو لم يجر معها لا ينقض طريق المواضعة وبطلت

(٥) سورة الكهف آية (٧٧).

(٦) سورة الحج آية (٤٠).

(٧) في المخطوطة (فقوله).

(٨) سورة الشورى آية (١١).

(٩) يرى بعض العلماء أنه لا يجوز أن يقال يوجد زائد في القرآن بمعنى لا فائدة فيه، لأن كون القرآن فيه ما لا فائدة فيه يتنافى مع حكمة الحكيم. بل قد يطلق لفظ الزيادة بمعنى لا يختل الكلام بحذفه أو هو زائد إعراباً . ونقل هذا القول الزركشي في البحر المحيط (٤٦٠/١) عن ابن درستويه وابن الخشاب وارتضاء.

الدلالة، وهذا معنى قولهم إن المجاز مقصور على موضعه. والحقيقة تتعدى إلى كل ما وجدت فيه فائدته. ومرادنا بقولنا إن المجاز لا يتعدى مكانه أنه لا يتعدى بابه، لا أنه لا يستعمل إلا في الشيء الذي استعمله فيه أهل اللغة بعينه، لأنه يجوز أن يقال : سَلَّ الرِّبْعَ والطَّلَل، مكان قولهم سَلَّ الديار، لأنه من بابه، ولا يجوز أن يقال سَلَّ الدابة والحصار قياساً على هذا الباب. / (١٠) ص ٨٧

(١٠) كان يحسن من المصنف أن يدخل هذا الفصل في الباب التالي لأنه مما يفرق به بين الحقيقة والمجاز.

باب

معرفة الفصل بين الحقيقة والمجاز

وطريق العلم بذلك أربعة أمور :

أحدها : أن الحقيقة من الكلام جارٍ في جميع ما وضع لإفادته نحو القول ضارب وعالم وقادر الجاري على كل من له ضرب وعلم وقدرة، وكذلك القول إنسان وفرس المفيد للصورة تابع أبدأ لها أينما وجدت من غير تخصيص، وإلا بطلت دلالة الكلام وانتقضت المواضعة.

والمجاز مقصور على موضعه لا يقاس عليه، كالذي قلناه من قبل، لا يقال : سل البساط ويعني صاحبه قياساً على قولهم : سل الربع وقوله سل القرية والعرير. (١)

والثاني ، أن يكون ما جرى عليه الإسم حقيقة يستحق منه الإشتقاق، فإذا امتنع الإشتقاق منه علم أنه مجاز نحو تسمية الفعل والشأن أمراً على وجه المجاز والأمر على الحقيقة بالشيء هو نقيض النهي عنه، وهو اقتضاء الفعل، ويشتق منه اسم أمر، ولا يشتق من القيام والقعود أمر، ولا من شيء من الأفعال، فوجب أن تكون تسمية الحال والشأن أمراً جارية عليه مجازاً واتساعاً. ومنه قوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ (٢). وقوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ﴾ (٣) وقولهم : « ما أمر فلان وما حاله »

(١) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوجه (١٢) وقال عنه : هذا سديد، ولكنه نقده بأنه فيه إشارة إلى جواز إثبات اللغة بالقياس وهو لا يقول به. وقد نقل هذا الطريق الغزالي في المستصفى (٣٤٢/١) وارتضاه وكذلك الأمدى في الإحكام (٣١/١) ودافع عنه. ولكن فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٢/١/١) رده واعتبره طريقاً فاسداً وتابعه على رده العلوي في الطراز (٩٤/١) علماً بأن العلوي وهو لغوي تابع فخر الدين الرازي متابعة تامة.

(٢) سورة هود آية (٩٧).

(٣) سورة هود آية (٤٠).

يعنون شأنه وطريقته (٤).

والثالث ، أن يختلف جَمْعُ ما جرى الإسم على أحدهما مجازاً ، والآخر حقيقة ، فيعلم أنه مجاز في أحدهما لأن جَمْع الأمر الذي هو نقيض النهي أوامر ، وجمع الأمر بمعنى الفعل والشأن أمور . فنقول : كيف أمر فلان ؟ وكيف أموره ؟ ولا نقول كيف أوامره . وإنما نقول ذلك في أقواله التي هي نقيض النهي (٥).

والرابع ، أن يكون لما جرى عليه الإسم حقيقة تعلق بغيره أو ما يجري مجرى الغير له . نحو العلم والقدرة والأمر الذي لكل شيء منه تعلق بمعلوم ومقدور ومأمور به ، وذلك اتفاق . فإذا سمي ما لاتعلق له بأنه علم وقدرة وأمر كان ذلك مجازاً . ومنه / قولهم في الأمر العجيب الخارق للعادة هذا قدرة الله ، وهذا أمر الله ، وقولهم : قد جاء علم الله من المطر والجراد ، وإنما يعنون معلومه ومقدوره وفعله (٦) . وجميع ما ذكرناه من قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد

(٤) نقل هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوجه (١٢) وقال : هذا الذي في الصور التي ذكرناها سديد ، ولكن ليس بمطرد ، فَرُبَّ حقيقة لا يصدر منها نعوت وهي إذا لم تكن مصدراً . وَرُبَّ مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه ، ونقله الفزالي في المستصفى (٣٤٣/١) وذكرها الأمدي في الأحكام (٣٢/١) ودافع عن ما وجه إليه . وذكره فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) في الطرق الضعيفة . وقد نقل الطرق الأربعة الموجودة في التقريب منسوبة للفزالي وضعفها وتابعه على ذلك العلوي في الطراز ص (٩٦/١).

(٥) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوجه (١٢) وأبطله بعدم الإطراد واستدل على أن جمع الأسد في الرجل الشجاع وفي الحيوان المفترس واحد . وكذلك جمع كلمة (حمار) في الدابة والرجل البليد لا يختلف . وختم هذا الطريق بأنها اتفاقات لا تطرد . ولكن الفزالي في المستصفى (٣٤٣/١) ذكرها موافقاً عليها وكذلك الأمدي في الأحكام (٣١/١) . ودافع عنها . وذكرها الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) منسوبة للفزالي وضعفها وتابعه العلوي في الطراز (٩٦/١).

(٦) حذف إمام الحرمين في التلخيص هذا الطريق . وذكره الفزالي في المستصفى ٣٤٣/١ موافقاً عليه وذكره الأمدي في الأحكام ٣٢/١ ودافع عنه . وذكره الرازي في المحصول ٤٨٦/١/١ منسوبة للفزالي وضعفه . وتابعه العلوي في الطراز ٩٧/١.

وخلاصة الكلام أن إمام الحرمين في التلخيص والرازي في المحصول وتابعه العلوي قد ضعفوا هذه الطرق الأربعة . وقد اعتد بها الفزالي في المستصفى والأمدي في الأحكام . وقد نكر الرازي في المحصول ٤٨٠/١/١ سبع طرق أخرى وصححها وذكر العلوي في =

أن ينقض ﴿ (٧) وقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٩) وقوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ (١٠) وقوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿ يؤنون الله ﴾ (١٢) وهو يريد رسله وأوليائه. وقوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ (١٣) وقوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ (١٤) . وقوله تعالى : ﴿ الله يستهزيء بهم ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾ (١٦) . وقول أهل اللغة في الرجل البليد : هذا تيس وحمار. وفي الشديد الأيد (١٧) أسد وسبع. وفي الثقيل إنه جبل، وأمثاله أوضح دليل على أن في كتاب الله سبحانه وسنن رسوله ﷺ وكلام أهل اللغة مجازاً كثيراً (١٨) ، اللهم إلا أن يقول قائل : إن الجدار يريد ويختار. وأن البليد تيس وحمار على الحقيقة، فلا يكون في عداد من يكلم.

= الطراز ما ذكره الرازي وزاد عليه طريقين. وأما الأمدي فقد ذكر الطرق الأربعة التي أوردها الباقلائي وزاد عليها خمسة أخرى.

(٧) سورة الكهف آية (٧٧).

(٨) سورة يوسف آية (٨٢).

(٩) سورة الحج آية (٤٠).

(١٠) سورة المائدة آية (٦).

(١١) سورة النور آية (٣٥).

(١٢) سورة الأحزاب آية (٥٧).

(١٣) سورة البقرة آية (١٩).

(١٤) سورة الشورى آية (٤٠).

(١٥) سورة البقرة آية (١٥).

(١٦) سورة الأنفال (٣٠).

(١٧) الأيد : القوة . المصباح المنير ص ٣٢.

(١٨) الأكثر على وجود المجاز في القرآن واللغة. وبعضهم نفاه في القرآن بون اللغة. ونسب السيوطي في الإتيان (٣٦/٢) لابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وكثير من الظاهرية نفى المجاز في القرآن ونسبه الرازي في المحصول (٤٦٢/١/١) لابن داود الظاهري. ونقله ابن النجار في شرح الكوكب (١٩٢/١) عن الفخر اسماعيل وابن حامد من الحنابلة، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد.

ومنه الأستاذ أبو اسحاق في اللغة والقرآن ، على ما في نهاية السؤل (٢٦٦/١).

فصل

وكل مجاز فلا بد فيه من حقيقة يرد ويرجع إليها الكلام ، وليس لكل حقيقة مجاز، لأن من الألفاظ والأسماء ما لم يتجاوز بها في غير ما وضعت له، وهي أكثر الخطاب (١٩) .

فصل (٢٠)

وضربان من الأسماء لا يصح دخول المجاز فيهما .

أحدهما ، الأسماء العامة التي لأعموم فوقها، وذلك نحو القول : معلوم ومجهول ومظنون ومسهور عنه ومشكوك فيه، ومذكور ومخبر عنه ومدلول عليه، وإنما امتنع دخول المجاز في ذلك، لأنه لا أمر إلا ويصح تعلق العلم به أو الخبر عنه أو الذكر له أو الدلالة عليه من موجود ومعدوم وقديم ومحدث . وليس من الأمور ما لا يصح كونه معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه ومدلولاً عليه على وجه حتى يكون إذا وصف بذلك جرى عليه الإسم / مجازاً (٢١) اللهم إلا ص ٨٩ أن يكون المذكور والمعلوم لصاحب زيد ووكيله مذكوراً ومعلوماً لزيد فيكون ذلك مجازاً إذا نسبت إلى زيد من باب جعله معلوماً لمن ليس بعالم به لكن لمن يقوم مقامه.

فأما أن يوصف أمر بأنه معلوم أو مذكور أو مخبر عنه أو مدلول عليه، وهو مما لا يصح كونه كذلك فإنه محال (٢٢).

(١٩) قال الأمدى في الإحكام (٣٤/١) : الألفاظ الموضوعية أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً. وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك، وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس.

(٢٠) هذا الفصل حنقه إمام الحرمين من تلخيص التقریب.

(٢١) في المخطوطة (مجاز) .

(٢٢) ذكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أن الأسماء التي لا إبهام فوقها كالمعلوم والمذكور والمجهول، كلها نصوص فيما دلت عليه ظاهرة المعاني مستعملة في حقائقها التي وضعت لها، ولا يجري فيها المجازات بحال.

والضرب الآخر من الأسماء أسماء الأعلام (٢٣)، نحو القول : زيد وعمرو، لأنه إسم موضوع للفرق بين النوات والأشخاص، لا للفرق في الصفات وإفادة معنى في المسمى، حتى إذا جرى فيمن ليست له تلك الصفة صار مجازاً، نحو القول : ضارب وظالم إذا جرى على من لا ضرب له ولا ظلم، (٢٤) فلذلك صار قولهم الأسود بن يعفر والحرث بن ظالم مجازاً، (٢٥) لأنه لم يجر على أن في المسمى سواداً وله ظلماً.

وقد يجوز التجوز بالإسم الموضوع للشيء على وجه العلم واللقب إذا استعمل فيمن لم يوضع له، نحو قولهم. هذا علم سيبويه (٢٦)، وهذا علم بقراط (٢٧) وسقراط (٢٨) يعني بذلك كتبهم. وكذلك قولهم حفظت

(٢٣) أسماء الأعلام لا توصف بأنها حقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً، إنما استعملها للتفرقة بين الأشخاص بدون النظر لدلالة الإسم على معنى أو وصف، فاستعملها كالأعلام المرتجلة وإذا لا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز. وينظر في ذلك الطراز (١٠٠/٨٩/١) والمحصل (٤٥٦/١/١) وشرح الكوكب المنير (١٩٠/١) ونقله عن الأكثر. (٢٤) سوابق الكلام ولواحقه تدل على أن الأعلام لا توصف بأنها مجاز. وعبارته هنا ظاهرها خلاف المراد.

(٢٥) تمثيل المصنف بالأسود بن يعفر لأن معنى هذا الإسم الأسود بن أبيض لأن معنى كلمة يعفر : بياض غير خالص كما في المصباح المنير ص ٤١٨ والقاموس المحيط ص ٥٦٨. وأما الحرث بن ظالم فهو الحارث بن ظالم بن جثيمة كما في القاموس المحيط ص ٢١٤ والحكم على تسميتها بأنه مجاز مخالف لسوابق الكلام ولواحقه.

(٢٦) هو سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر . يكنى أبا بشر وأبا الحسين وأبا عثمان، مولى لبنى الحارث بن كعب. ولد بالبليضاء من قرى شيراز اختلف في ميلاده ووفاته. والراجح أنه توفي سنة ١٨٠ هـ. عن ما يقارب خمسين عاماً، وله ترجمة في مصابح شتى منها : الفهرست ص ٧٦ تاريخ بغداد ١٩٥/١٢ معجم الأدباء (١٠٤/١٦-١٢٧) والبداية والنهاية (١٧٦/١٠) وتاريخ العلماء النحويين للقاضي أبي المحاسن التنوخي ص ٩٠ - ١١٢.

(٢٧) هو بقراط بن إيرا قليس . الطبيب الفيلسوف. لما خاف على الطب أن يفنى من العالم اتخذ جماعة كتولاده وعلمهم الطب. عاش بقراط في عهد بهمن بن أردشير. انتهت إليه الرئاسة في الطب. قيل إنه عاش ما يزيد على تسعين عاماً. ينظر ترجمته في الفهرست لابن النديم ص ٤٠٠. ومصنفاته لاتحصى. وانظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ٩٠.

(٢٨) سقراط : هو فيلسوف يوناني من تلاميذ فيثاغورس مولده ونشأته باثينا له حكمٌ ووصايا مشهورة، مات مسموماً.

انظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ١٩٧.

المزني (٢٩) وحفظتُ سيبويه، وأنت تعني حفظت كتابيهما (٣٠) . وهذه جملة كافية في هذا الباب إن شاء الله.

(٢٩) المزني هو إسماعيل بن يحيى المصري أبو إبراهيم صاحب الإمام الشافعي، وناصر مذهب ومختصر أقواله، ولد سنة ١٧٥ هـ وتوفي سنة ٢٦٤ بمصر كان زاهداً ورعاً. تنتظر مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (١٩٤/٣/١) وله ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٤٣/١) وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، ومعجم المؤلفين لكحالة (٢٩٩/٢) والأعلام للزركلي (٣٢٧/١).

(٣٠) ذكر الطوي في الطراز (١٠١/١) أنه قد يجري المجاز في الأعلام . ومثل له بما مثل له المصنف هنا وأضاف أنه قد يجري المجاز في بعض المضمرات كاستعمال (نحن) للواحد المعظم لنفسه، وقال : قد يجري المجاز في أسماء الإشارة. كقول القائل : أعجبنى هذا الرجل - وإن كان غائباً. وذكر أن الأصل في الضمائر وأسماء الإشارة الحقيقة.

وذكر الرازي في المحصول (٤٥٥/١/١) وكذلك الطوي في الطراز (٨٨/١) أن المجاز لا يدخل في الحرف بالذات لأن مفهومه لا يستقل بنفسه. ويدخل فيه المجاز من حيث تركيبه، كما في التمهيد للاستوي ص ١٩٨ ويرى جماعة أنه يكون المجاز في الحرف، مثل قوله تعالى : ﴿ فهل أنتم مسلمون ﴾ ، وبه قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٨٨/١).

وذهب ابن النجار إلى وجود المجاز في الفعل مثل قوله تعالى : ﴿ أتى أمر الله ﴾ بمعنى يأتي وكذلك في التعبير بالخبر عن الأمر، مثل قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن ﴾ والتعبير بالخبر عن النهي كقوله تعالى : ﴿ لا يمسسه إلا المطهرون ﴾ ، وغيره كثير . ولا داعي لإنكاره. وينظر في ذلك جمع الجوامع مع البناني (٣٢١/١).

ونفى الرازي في المحصول دخول المجاز في الفعل تبعاً للمصدر، ولكن العلوي في الطراز قد ذكر ما ذكره الرازي، وقال قد يدخل المجاز المصدر كقولنا رجل عدل أي عادل. والرازي حصر دخول المجاز دخولاً أولياً في أسماء الأجناس فقط.

باب

القول في منع القياس في الأسماء (١)

- اختلف الناس في هذا الباب، فأجازه قوم من المتكلمين والفقهاء (٢). ومنعه آخرون. وهو الصحيح الذي نقوله به. (٣).
واعلموا أن الأسماء على ضربين : (٤)

(١) هذا الباب تناوله بعض الأصوليين في مؤلفاتهم الأصولية في باب القياس، منهم الرازي في المحصول وأتباعه، وكثير من الأصوليين تناوله في باب اللغات كما فعل المصنف هنا والغزالي في المستصفى، وبعضهم تناوله في الموضوعين، كما فعل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع.
(٢) ممن أجاز إثبات الأسماء بالقياس أبو علي بن أبي هريرة، وابن سريج، والأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني، والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو اسحاق الشيرازي. ونسبه الأستاذ أبو منصور للشافعي، واختاره فخر الدين الرازي في كتاب القياس، ونقله ابن جني في الخصائص عن المازني وأبي علي الفارسي، وهو قول ابن ترستويه. وبعض من قال بالجواز كابن فورك وأبي الحسين بن القطان لم يقل بالوقوع ينظر في كل ما تقدم من نسبة الأقوال البحر المحيط للزركشي (٢٥/٢). وقد أخطأ الأمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي في الإبهاج في نقل الجواز عن الباقلاني.

(٣) ذهب للمنع من إثبات الأسماء بالقياس أبو بكر الصيرفي وإمام الحرمين في التلخيص لوجه (١٢) والبرهان (١٧٢/١)، والغزالي في المستصفى، وابن القشيري، والكي الهراسي، والأمدي وابن الحاجب، وابن خويز منداد المالكي، وأبو الخطاب، وابن النجار، وابن برهان، وفخر الدين الرازي في باب الأوامر من المحصول (٤٠/٢/١) من أحد أجوبته، والراجع عنه الجواز.
ينظر في هذا القول الإحكام للأمدي (٥٧/١)، والإبهاج (٣٣/٣) وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١) ونهاية السؤل مع البديخي (٣٢/٣)، والمحصل (٤٥٧/٢/٢)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢٦ وروضة الناظر ص ١٧٢ واللمع ص ٦ وشرح اللمع : (١٨٥/١ ، ٧٩٦/٢)، والتمهيد للأسنوي ص ٤٦٨، والتمهيد لأبي الخطاب (٤٥٥/٣) وإرشاد الفحول ص ١٦، والوصول إلى الأصول (١١٠/١).

(٤) أجمع أهل اللغة على أن اللغة تثبت نقلاً وتوقيفاً، كما ذكر ذلك الزركشي في البحر المحيط : (٢٥/٢) وإنما الخلاف في ثبوتها بالقياس.

ومحل النزاع في المسألة هو الأسماء الموضوعية على مسمياتها وتستلزم معانٍ في محالها وجوداً وعدماً، كإطلاق إسم الخمر على النبيذ، والزاني على اللانط، والسارق على النباش، وبذلك يخرج من محل النزاع ما يلي :

أ - أسماء الأعلام، لأنها ليست موضوعية لمعانٍ موجبة لها. والقياس لا بد فيه من معنى جامع بين الأصل والفرع.

فخُرب منها عَلمٌ محض ولقبٌ جامد، وضع للفرق بين النوات والأشخاص، ولم يوضع لإفادة الفرق في الصفة، وذلك نحو تسمية الشخص زيداً وعمراً، وأمثال ذلك مما لا يفيد معنى وصفة في المسمى. وقد اتفق على أن ما هذه سبيله لا يصح القياس عليه^(٥)، لأن كل من يرى القياس في الأسماء فإنما يقيس على معنى في المسمى وُضع الاسم لإفادته، واللقب ليست هذه حاله.

والضرب / الآخر مفيد للفرق في الصفة، نحو القول : قاتل وضارب ص. ٩٠ وعالم وقابر وخلٌ وخمر، وما أشبه ذلك مما وضع لإفادة معنى في الموصوف، وهذا - أيضاً - مما لا يصح القياس عليه لأمرين :

أحدهما ، اتفاق الكل على أن وضع اللغة وضع حكمي صحيح، وأن الغرض في وضع الأسماء الإفادة بها. وإذا كان ذلك كذلك وجب أنهم إذا وضعوا الاسم لإفادة الصفة إما مطلقة أو مقيدة، وايدلوا به على تلك الفائدة وجب اطراد ذلك الاسم واجراؤه على كل ما وجد فيه ذلك المعنى، وإلا فسدت الدلالة وانتقضت المواضعة، ووجب أن يكونوا متى وضعوا الاسم لإفادة الصفة في إطلاق أو تقييد أن يكون جارياً في جميع ما وجدت فيه. وأن يكون وضعهم الاسم لها، وتركهم التوقيف لنا على أنه مقصور على بعض ما هي فيه بمثابة قولهم ونصهم على أنهم وضعوا الاسم لكل من فيه تلك الصفة وقام العلم بصحة وضعهم.

= ب- أسماء الصفات المشتقة الموضوعة للفرق بين الصفات، كالعالم والضارب، فهذه الإلحاق ثابت فيها بالوضع، لا بالقياس، فكل من قام به العلم يسمى عالماً، ولا يوجد واحد من الناس يعتبر أصلاً والآخر فرعاً، بل كلهم دخلوا تحت القاعدة في أن واحد، فلا قياس. ويرجع في تحرير محل النزاع لإحكام الأمدي (٥٧/١) والبرهان : (١٧٢/١).

(٥) نقل الاتفاق كثير من الأصوليين، منهم ابن النجار في شرح الكوكب (٣٢٤/١) حيث قال : والإجماع على منعه في علم ولقب وصفة مثل إنسان ورجل ورفيع فاعله وقال : إن ابن مفلح وابن عقيل نقلوا الإجماع. ونقل الاتفاق ابن السبكي في الإبهاج (٣٢/٣).

الثاني (٦) : وبما وصفناه من حالة مقام نصهم لنا على أنهم قد أجروا الاسم على كل من فيه تلك الصفة، ولم يكن للقياس مع توقيفهم لنا على ذلك وما يقوم مقام التوقيف وجه باتفاق، لنصهم لنا على أنهم قد سمو كل من له تلك الصفة مما قد وجد قبلهم وبعدهم وفي عصرهم بذلك الاسم. وهذا واضح في إحالة دخول القياس في الأسماء (٧).

فصل

وبما يدل على منع القياس في الأسماء أن أهل اللغة إذا سمو شخصاً من الحيوان أدهم عند وجود السواد به، ووقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به لم يخل حالهم من أربعة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ في لغتهم على كل ما وجد فيه السواد من حيوان وغيره/ مما وجد قبلهم وكان في عصرهم ويوجد بعدهم.

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنهم إنما قصروا الاسم على ذلك الشخص وحده لوجود السواد به .

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنه جارٍ على جنس ذلك النوع من الحيوان دون سائره.

أو أن يكونوا إنما وقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به، ولم يوقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه من الحيوان، ولا على أنه جارٍ على نوع ذلك الحيوان، ولا على غيره . ولا بد من هذه القسمة :

فإن كانوا قد وقفونا على أن الاسم مقصور عليه وحده فلا شك أن من سمى غيره بذلك الاسم فقد خالف حكم لغتهم ووضعهم.

وكذلك إن كانوا قد وقفونا على أنه اسم جارٍ على نوع ذلك الحيوان

(٦) كلمة (الثاني) إضافة من المحقق .

(٧) يعني الأسماء الموضوعة للتفريق بين الصفات مثل الضارب والعالم.

فقط فمسمي غيره من الحيوان بذلك الإسم مخالف لغتهم (٨).

وإن كانوا قد وقفونا على أنهم يسمون بذلك الإسم كل ما وجد به السواد ماضياً وفي حال مواضعهم ومستقبل أوقاتهم، فلا شك أن جريان الإسم على كل أسود توقيف، لا قياس (٩).

وإن كانوا سمو الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به لم يخل حالهم من ثلاثة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ على كل ما وجد فيه السواد. أو أن يكونوا سمو ذلك الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به، ولم يوقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه بون غيره، أو على كل ما وجد به السواد وجب القطع على أن الإسم في لغتهم جارٍ على ذلك الشخص، وأنه لا يعلم أن ما عداه من نوعه وغير نوعه مسمى عندهم بذلك الإسم أم لا، وتجوز كل واحد من الأمرين.

فإن قال قائل ، إذا عدم توقيفهم على إجرائه في كل ما وجد السواد به وجب اجراؤه عليه، لأن ذلك موجب لغتهم.

قليل له ، أتفصل « بين » (١٠) من قال يجب قصره عليه وحده، أو عليه

وعلى نوعه لأننا نجدهم يسمون/ الشيء بالإسم المعنى فيه ويقصرونه عليه أو ص ٩٢ عليه وعلى نوعه ويسمون به بالإسم لذلك المعنى ويجرونه مطلقاً على كل ما هو فيه، فليس مدعي إجرائه بمطلقه لعدم توقيفهم على إجرائه في موجب لغة

(٨) في هاتين الحالتين يمتنع نقل الإسم إلى مكان آخر، لأن أهل اللغة صرحوا بقصر الإسم إما على المسمى بذلك، أو على نوع ذلك المسمى، كتسمية الفرس الأسود أدهم سمي لكونه فرساً ولكونه أسود. والأول مثل تسمية المعتصر من العنب خمراً.

فالذي ينتقل في هذه الحالة الإسم لموضع آخر يكون متطفاً على أهل اللغة ومفتاتاً عليهم، وهم أهل الشأن ، وهم لم يعدوا الإسم لمكان آخر. ولا يجوز لغير أهل اللغة الواضعين لها التصرف بلغتهم.

(٩) وفي هذه الحالة يجوز نقل الإسم لكل مكان وجدت فيه الصفة بوضع اللغة لا بالقياس. وبالتالي ثبت في هذه الصور الثلاث أنه لا قياس في اللغة.

(١٠) (بين) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

لهم أو موجب لغتهم أولى من مدعي قصره على موجب لغتهم، وهذا متكافي، لا يمكن الفصل فيه، فوجب منع القياس في الأسماء (١١).

فصل

والأقرب في هذا الباب مع عدم توقيفهم على أن ما وضعوه لإفادة معنى مقصور عليه أو على نوعه أو جار عن كل ما وجد فيه ذلك المعنى، لأنهم لابد أن يضعوه على بعض هذه الوجوه ويوقفونا على ذلك بالقول أو ما يقوم مقامه، ويعلم ذلك من حالهم ليزيلوا به الإلباس ويعرفوا كيفية وقوع مواضعهم، وإذا حصل التوقيف منهم على ما ذكرناه امتنع القياس.

وعمدة المخالفين في هذا الباب أن الإسم إذا وضع لمعنى وجب إجراؤه حيث وجد ذلك المعنى، وإلا بطلت فائدته، وهذا باطل. لأنه قد تكون فائدته مقصورة على شيء دون غيره على ما بيناه، وليس وضع القوم لغتهم على المعاني وضع الأحكام العقلية الموجبة عن عللها. وإنما المواضعة مواطأة وتابعة لقصدهم واختيارهم، وقد يختارون وضع الإسم لمعنى إذا وجد في شيء مخصوص (١٢) على ما بيناه من قبل، فبطل ما قالوه.

والفرض بالكلام في هذا الباب تسمية النبيذ خمرًا لوجود الشدة فيه (١٣)، والخليط جاراً (١٤)، وواطىء البهيمة زانيا (١٥)، ومستخرج الكفن من

(١١) خلاصة احتجاج الباقلاني بهذا الدليل، هو أنه إذا لم يوجد نص من أهل اللغة على جواز تعدية الأسماء إلى مسميات أخرى لزم منع القياس لعدم وجود الدليل.

(١٢) وذلك مثل تسمية الزجاجة قارورة - لأنه يستقر فيها السائل - دون غيرها مما هو كذلك، كالحوض والبركة والبحر.

(١٣) ذكر جمع من الأصوليين ثمرة النزاع في هذه المسألة فقال ابن النجار في شرح الكوكب (٢٢٤/١). «وفائدة الخلاف أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيكون إيجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص. ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالقياس الشرعي.

(١٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٢٦/٢) نقلاً عن ابن فورك وعن الأستاذ أبي منصور البغدادي أنهما نقلتا عن الشافعي أنه قال في مسألة الشفعة: «الشريك جار قياساً على تسمية العرب امرأة الرجل جارة».

(١٥) وكذلك اللانط - بجامع أن كلا منهما إدخال فرج في فرج محرم.

القبر سارقاً^(١٦)، وأمثال هذا، فإذا جرى الإسم على ذلك من جهة القياس أدخل تحت العمومات والظواهر، كقوله^(١٧) تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾^(١٨) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني ﴾^(١٩) وقوله ﷺ : « الجار أحق بسقبه »^(٢٠) وهذا بعيد لما قلناه.

وقد وجدنا أهل اللغة يسمون بعض ما حدث فيه/ الحموضة خلاً بون ص ٩٣ غيره، ويسمون بعض ما خرج من شيء فاسقاً، وبعض ما يتجاوز الغرض المقصود جائزاً، ولا يجرون ذلك على كل ما وجد فيه ذلك المعنى، فبطل ما قالوه. (٢١)

(١٦) وهو المسمى بالنباش.

(١٧) في المخطوطة (وقوله).

(١٨) سورة المائدة آية (٢٨).

(١٩) سورة النور آية (٢).

(٢٠) بهذا اللفظ أخرجه البخاري في كتاب الشفعة (٤٧/٣) من رواية أبي رافع. وكذلك أبو داود في الشفعة برقم (٣١٥٦) (٧٨٦/٣). وابن ماجه برقم (٢٤٩٥) (٨٣٣/٢) وأخرجه أحمد في المسند (٣٨٨/٤ - ٣٩٠) والنسائي في باب الشفعة من كتاب البيوع (٢٣٤/٢) والدارقطني برقم (٥١٠).

وينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٣٧٦/٥) وتحفه الطالب لابن كثير ص ٢٨١. والمراد بالسقب : القرب كما في النهاية (٢٧٧/٢).

(٢١) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٢) للمجوزين للقياس دليلاً، وهو أنه يجوز القياس في اللغة قياساً على جوازه في الشرع. وقد أجاب عن هذا الدليل بأن القياس الشرعي لا نقول بأنه يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن، ونحن متعبدون بغلبة الظن في الشرعيات للضرورة، وهي أن الحوادث متجددة والنصوص الشرعية محدودة، ولا بد من إيجاد حكم شرعي لكل فعل من أفعال المكلفين، ولذا أبيح القياس لهذه الضرورة، ولا ضرورة في اللغة لوجود التوقيف والإصطلاح.

بِسَابِ

القول في إثبات الأسماء العرفية ومعنى وصفها بذلك

اعلموا أن هذه الأسماء معروفة في اللغة ومستعملة على ما نذكره.
معنى وصف الإسم بأنه عرفي أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الإستعمال
بعض ما وضع له، أو ما جرى عليه مجازاً لاحقيقة (١). والدليل على أن هذا
معنى وصفه بأنه عرفي أنه لايجوز أن يكون معنى ذلك أنه ابتداءً وضع (٢)
لما جرى عليه، لأن ذلك يوجب أن تكون جميع الأسماء عرفية.
ولايجوز أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء متجددة مبتدأة، لأن

(١) قسم أهل اللغة الأسماء العرفية إلى قسمين.

أحدهما ، العرفية العامة - وهي التي بينها المصنف هنا - وهي لاتخرج عن حالتين :
أولهما : أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مهجوراً مستتراً، ويكون
المعنى المجازي أسبق إلى الفهم. وهذا مثل تسمية قضاء الحاجة بالغائط، مع أن الأصل في كلمة
الغائط موضوعة للمكان المنخفض المطمئن.

وثانيهما : قصر الإسم على بعض مسمياته كإطلاق لفظ الدابة على نوات الأربع. مع أن أهل
اللغة وضعوها أصلاً لكل ما دب على الأرض. ولفظ الجن والقارورة فالأولى موضوعة في أصل
اللغة لكل ما استتر عن العيون والثانية موضوعة في أصل اللغة لما يستقر فيه المانع.

والمصنف هنا، وكذلك بعض اللغويين سموها أسماء عرفية وجعلوها قسيمة للأسماء اللغوية
الوضعية والأسماء المجازية. وذلك لأن للعرفية صفتان أحد الصفتين من صفات الحقيقة وهي
التباير للفهم، والأخرى من صفات المجاز، وهي أنها أصبحت مستعملة في غير ما وضعت له. فلم
يدخلوها في المجاز، ولم يُيقوها في الأسماء اللغوية.

وذهب جمع من أهل اللغة منهم العلوي في الطراز (٥١/١) إلى أنها أصبحت من اللفظ
الحقيقي. وعنده أصبحت الحقائق ثلاث هي : الوضعية والعرفية والشرعية. وذلك لأنه غلب عليها
صفة الحقيقة. وانظر شرح تنقيح الفصول ص ٤٢.

والدروس العرفية المختصة ، وهي الأسماء الإصطلاحية التي اصطلح عليها أهل كل فن في فنهم،
فلم يكن الإصطلاح من جميع أهل اللغة، كالفاظ : الجوهر والعرض عند المناطقة، والحال والتمييز
والعطف عند النحاة، والإجماع والمصالح المرسلة عند الأصوليين . فهذه تسمى عرفية خاصة.

والمصنف - رحمه الله - نفى أن تسمى هذه بالعرفية.

(٢) في المخطوطة (وضعه) .

ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية (٣).

ولا يصح أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب المعلومات وأهل الصنائع والحرف والمهن، لأن ما يضعونه من ذلك بمثابة ما يحدثه أهل اللغة من الأسماء فكلها إذاً عرفي، وذلك باطل (٤).

ولا يمكن أن يكون وصف الإسم بأنه عرفي أنه منقول عما وضع له إلى غيره، لأن ذلك هو المجاز، وتسميته مجازاً أحق وأولى به (٥) فوجب (٦) أن يكون معناه ما قدمنا ذكره فقط.

ولا خلاف في أن هذا الإسم قد ثبت في اللغة والاستعمال. وأن القول « دابة » كان موضوعاً في الأصل لكل ما دب ودرج، ثم غلب استعمال أهل اللغة لمطلقه في البهيمة/ المخصوصة ذات القوائم الأربع.

ص ٩٤

وكذلك قولهم متكلم هو في الأصل موضوع لكل ناطق بضرب من الكلام، وفي كل باب من الأبواب، وقد صار المفهوم من إطلاقه أنه المتكلم في أصول الديانات وأبواب النظر والجدل فيها.

ومنها قولهم فقيه، لأنه في الأصل موضوع لكل من فقه شيئاً وعلمه.

(٣) ذكر المصنف عدة أحوال لا يسمى الإسم فيها عرفياً. منها ما أطلق ابتداء وإن كان حديثاً وهذا صحيح. وذلك مثل تسمية المخترعات الحديثة. وقد نبه العلوي في الطراز (٨/٥٨) على أن الحقائق العرفية من ضرورتها أن تكون مسبقة بالوضع اللغوي. فإذا سمي شيء باسم ابتداء لا يسمى اسماً عرفياً.

(٤) بينت أن نفي كون هذا القسم داخل تحت الأسماء العرفية فيه خلاف، وقد يكون قول المخالف أولى.

(٥) الذي أراه أنه لا منافاة بين وصف الشيء بأنه مجاز، وبين وصفه أنه حقيقة عرفية، لأنه وصف بأنه مجاز، لأنه تغير استعماله عن ما وضع له، ووصف أنه حقيقة عرفية، لأنه أصبح المعنى الجديد هو المتبادر للذهن، وهذا من علامات الحقيقة.

(٦) نقل الزركشي في البحر المحيط (٢/١٥٦) من بداية هذا الباب إلى هذا الموضع، وعزاه إلى كتابنا هذا.

وقد غلب استعماله في العالم بأحكام أفعال، المكلفين الشرعية دون العقلية ،
ودون غيره من العلوم،

وكذلك القول معلم قد صار المفهوم من إطلاقه بغلبة العرف معلم
أشياءٍ مخصوصة لقوم مخصوصين. وقد قال الله سبحانه : ﴿ خلق
الإنسان، علمه البيان ﴾ (٧) وقال تعالى : ﴿ وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ (٨)
وقال تعالى : ﴿ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ (٩) أي يعلمون.

وكذلك فقد صار المفهوم عند أهل اللغة من إطلاق اسم الغائط والعذرة
الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً لاحقيقة، لأن الغائط في اللغة هو
المكان المنخفض (١٠) المطمئن الذي تُقضى فيه الحاجة. والعذرة اسم
للغناء (١١) الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه. وقد غلب استعماله في
الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً، وتتبع ذلك يطول . وفيما أومأنا إليه
كفاية إن شاء الله.

فصل

فإن قيل ، وما الداعي لأهل اللغة إلى تغليب استعمال ما وضعوه
لأشياء في بعض ما يجري عليه.

قيل لهم ، هذا قد ورد على ما بيناه، ولا يلزمنا معرفة الداعي لهم إلى
ذلك.

ويمكن أن يكونوا إنما فعلوا ذلك لكثرة الأشخاص والأجناس وأنواع
الحيوان وضيق الأسماء. فجعلوا مطلق بعض المشترك مستعملاً في بعض

(٧) سورة الرحمن آية (٢).

(٨) سورة النساء آية (١١٣).

(٩) سورة النساء آية (٧٨).

(١٠) انظر المصباح المنير ص ٤٥٧ مادة (غوط) والقاموس المحيط ص ٨٧٨.

(١١) انظر المصباح المنير ص ٢٩٩، والقاموس المحيط ص ٥٦٢.

ما يجري عليه، ويمكن أن يكونوا قد خَفَّ عليهم وسهل القول دابة، واعتقدوا أنه أخف عندهم من القول فرس وجواد وطِرف (١٢)، فأكثرُوا استعمال الأَخْف.

ويمكن - أيضاً - أن يكونوا إنما قالوا في وطء النساء مسيس، وفي الحدث أنه غائط وعذرة، لاستهجانهم استعمال اسم الوطء الأخص به وإسم الحدث/ فقالوا مس المرأة كناية عن الفحش عندهم. وجاء من الغائط كناية ص ٩٥ عما يستهجن ذكره بأخص أسمائه (١٣). وهذا ليس ببعيد.

فصل

ومن المجازات التي غلب استعمال الإسم فيها قوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ (١٤) وقوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ (١٥) وقوله تعالى: ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ (١٦) وقوله تعالى: ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾ (١٧) وأمثال ذلك مما قد بينا فيما سلف أن المفهوم منه ما هو مجاز فيه دون حقيقته. وأن المفهوم عند ذكر كل جنس ما غلب القصد إليه والإستعمال فيه دون غيره واستغناء ذلك بما يغني عن رده. وذكرنا أنه لا يجوز أن يكون المراد بالتحليل والتحريم أعيان ما وضعت له هذه الأسماء لأنها أجسام لا تدخل تحت قُدر العباد، ولا يجوز دخولها تحت التكليف فصارت باتفاق مراداً بها المجاز وثبت أن المجاز المقصود بذكرها

(١٢) الطرف بالكسر: الكريم من الخيل. القاموس المحيط ص ١٠٧٤.

(١٣) ذكر المصنف عدة تعليقات لإستعمال أهل اللغة الأسماء العرفية على سبيل الإجتهد. ولكنه لم ينقل شيئاً عن أهل اللغة في ذلك. وكل ما ذكره المصنف محتمل، وما يصلح علة في موضع قد لا يصح علة في موضع آخر.

(١٤) سورة النساء آية (٢٣).

(١٥) سورة المائدة آية (٣).

(١٦) سورة المائدة آية (١).

(١٧) سورة المائدة آية (٩٦).

ما علم بغلبة عرف الإستعمال (١٨).

فإن قيل ، فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية وإن كانت ألفاظاً لغوية، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان، ثم ورد الشرع بذكرها، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟ (١٩)

قيل ، كان يجب الوقف في ذلك، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة. ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع. ويجوز أن يراد (٢٠) بها الأمران إن كانا مثليين يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو في وقتين. فإن كانا خلافين صح أن يريدهما جميعاً معاً . وإن كانا ضدّين صح أن يريدهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف (٢١) إلى أن يدل دليل على المراد به على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ.

ومن ذلك قوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » (٢٢)

(١٨) وكذلك العلوي في الطراز (٥٢/١) جعل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه - وإن كان مجازاً - فإنه أصبح بالعرف أسبق إلى الفهم وأعرف من الحقيقة.

(١٩) هذا السؤال يعبر عنه الأصوليون بأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة الوضعية والمعنى الشرعي فعلى أيهما يحمل ؟ . وقد قال الشيرازي في اللمع ص ٦ يحمل على المعنى الشرعي، وعلل ذلك بأنه طارئ على اللغة كما أن القصد من وروده بيان حكم الشرع. وكذلك فعل ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١١٧/١) ونقل عن أبي حنيفة أنه يحمل عليهما جميعاً . وينظر في المسألة الفوائد والقواعد للبعلي ص ١٢٣ وشرح تنقيح الفصول ص ١١٤، والمسودة ص ١٥٩ وشرح الكوكب المنير (١٩٥/١ ، ٢٩٩) والمعتمد (٢٢٤/١) وإرشاد الفحول ص ١٧٢ والإحكام للأمدي (٢٢/٣) والمستصفي (٢٥٧/١) ونقل فيه القول بالإجمال عن الباقلاني واستنكره، لأنه لايقول بالأسماء الشرعية، واعتذر له بأنه لعله قصد التفريع على مذهب من يثبتها. واختار الغزالي تفصيلاً وهو إنه إن ورد الاسم في الأمر والإثبات فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله ﷺ « دعي الصلاة » فهو مجمل، ولكن الأمدي اختار أنه ظاهر في المعنى الشرعي في طرف الإثبات، وظاهر في المعنى اللغوي في طرف الترك. واختار أبو الخطاب من الحنابلة في التمهيد (٩٧/١) حمله على الأسبق للفهم، وإن استويا وقف حتى ينظر المراد بدليل خارجي.

والقول بالإجمال نقله في المسودة ص ١٥٩ عن أحمد رحمه الله وعن بعض الحنفية.

(٢٠) في المخطوطة (يريد) .

(٢١) ذهب المصنف للوقف بناء على أنه مجمل. وحكم المجمل التوقف حتى يأتي المبين.

(٢٢) بلفظ « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » رواه ابن ماجه في سننه باب =

لأن المفهوم من ذلك بغلبة العرف مجاز هذا اللفظ الذي هو حكم الخطأ والنسيان/ لأنه معلوم بعرف الإستعمال أن المراد بقول القائل قبل ورود الشرع : رفعت عنك الخطأ والنسيان وما حدثت به نفسك رفع حكم ذلك دون رفع عينه، وكيف يخبر النبي ﷺ برفع أمر واقع موجود وهو يُجَلَّ عن ذلك.

وقد علم - أيضاً - بغلبة الإستعمال أن الحكم المرفوع بهذا القول قبل ورود الشرع وحين وروده إنما هو رفع الحرج والمأثم والذم والعقاب دون رفع الغرم والضمان (٢٣). فإن قصد الرسول عليه السلام رفع ذلك - أيضاً - فهو حكم شرعي مأخوذ بتوقيفه دون موجب اللفظ، وذلك لا يستمر إلا مع القول بأن في الشرع ألفاظاً لغوية منقولة إلى معانٍ شرعية (٢٤)، وذلك فاسد لما نبينه من بعد.

فإن قل قائل ، ما أنكرتم من وجوب حمل ذلك على رفع الغرم والضمان (٢٥) ، وما يلزم بحكم الشرع دون حمله على رفع المأثم، لأجل زوال

= طلاق المكره برقم (٢٠٤٥) ٦٥٩/١. ولفظ « تجاوز » أخرجه الدارقطني في السنن (١٣٣/٤) كتاب النذور برقم (٢). والحاكم في المستدرک في باب شروط الصلاة برقم (٤٥٠) (٢٨١/١) والبيهقي في الكبرى في باب ما جاء في طلاق المكره (٢٥٦/٧). وفي الباب بالفاظ متقاربة أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (٩٠/١) وابن عدي في الكامل (٥٧٣/٢) والطبراني في المعجم الكبير (١٣٣/١١) برقم (١١٢٧٤) والحديث بلفظ : « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان » برواية ابن عباس. صححه ابن حبان وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي والدارقطني والبيهقي. وضعفه الإمام أحمد على ما نقله عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص ٣٢٦.

وينظر في تخريج الحديث : تلخيص الحبير (٢٨٢/١) والمقاصد الحسنة للسخاوي ص ٢٢٩، وفيض القدير (٢١٩/٢). وتخرج أحاديث اللعص ص ١٤٩ ، والمعتبر ص ١٥٤ والإبتهاج للغماري ص ١٢٨.

(٢٣) قوله في أول الكلام على حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » : « ومن ذلك » يشعر بأن الحكم فيه عنده كالحكم في الألفاظ الواردة في الشرع وهو التوقف، ولكنه صرح بعدم التوقف هنا بالنسبة للحديث وفيما بعد. حيث إنه جعل العرف مبيناً له.

(٢٤) ذهب الباقلاني إلى أنه لا توجد ألفاظ منقولة إلى الشرع، بل استعمالها الشرع في معناها اللغوي مع إضافة بعض الشروط ، وتابعه على ذلك بعض الأشاعرة، وخالفه معظم المحققين منهم ومن غيرهم. وسيأتي مزيد تفصيل واستدلال للمسألة قريباً.

(٢٥) لا يوجد أحد فيما أعلم يفهم من الحديث رفع الغرم والضمان، ولكن مورد هذا يريد إثبات أنه =

الإثم على الخطأ من جهة العقل (٢٦) ، فحمله على ما يستفاد من جهة الشرع أولى.

قيل ، هذا القول عندنا باطل، والعقل لا يمنع من جواز لحوق المآثم والعذاب على ما وقع على جهة النسيان، لما قد بيناه في أصول الديانات.

وأحد ما يدل على ذلك من جهة السمع إخباره عن أوليائه، ومن أحسن الثناء عليهم أنهم رغبوا إليه في أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به في قوله تعالى : ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا ﴾ (٢٧). فلو كان العقاب على الخطأ زائلاً من جهة العقل لم يكن للمسألة في ترك المؤاخذه عليه وجه إلا بالرغبة إليه تعالى في ترك الظلم والجور والحيث، والله يتعالى عن الثناء على قوم أجازوا عليه ذلك فثبت ما قلناه (٢٨).

فإن قالوا ، ما أنكرتم أن يكونوا إنما عنوا بالنسيان / ترك الطاعة ص ٩٧ وبالخطأ إصابة الذنب والخطيئة (٢٩)، لاما وقع عن نسيان وعدم اعتماد ؟ .

يقال لهم ، هذا باطل من وجوه :

= مجمل وأن حمل الحديث على رفع الإثم ليس أولى من رفع الغرم والضمان.
(٢٦) الموجود في المعتمد (٢٣٦/١) نقلاً عن القائلين بالإجمال أن دليل عدم حمله على الإثم هو أنه لا مزية لأمة محمد ﷺ على سائر الأمم . وهذا مستفاد من مفهوم كلمة (أمتي) وهو ليس دليلاً عقلياً.

(٢٧) سورة البقرة آية (٢٨٦).

(٢٨) وهو أنه يجوز عقلاً لحوق المآثم على من وقع منه شيء على سبيل الخطأ أو النسيان.
(٢٩) في المخطوطة : الخطيئة وهو لغة صحيحة، كما قال الرازي في مختار الصحاح ص ١٨٠ ، والفيروزبادي في القاموس المحيط ص ٤٩ . وتأتي بلفظ « الخلية » وهي من خطيء ، وقال في المصباح المنير ص ١٧٤ بعضهم جعل « خطيء » وأخطأ بمعنى واحد، وبعضهم خص خطيء بالدين، وبعضهم جعل خطيء في العمد وأخطأ في غيره.

أحدها ، إن اسم الخطأ والنسيان أخص بما وقع عن السهو وعدم القصد منه بالخطيئة واعتماد ترك الطاعة ، لأن المفهوم من إطلاق القول نسي فلان وأخطأ عدم القصد إلى ما فعله ووقوعه مع السهو عنه والنسيان له لا إصابة الخطيئة واعتماد ترك الطاعة ، فيبطل ما قلته .

و الوجه الأول ، إنه لو كان الإسم مشتركاً بين اعتماد ترك الطاعة وفعل الخطيئة وبين ما قلناه لوجب حمله على ما ذكرناه ، لأنه قد نقله عرف الإستعمال إلى ما وصفناه ، لأجل ما قدمنا ذكره فزال ما قلته .

والوجه الثالث ، إن حمل الآية على ذلك مبطل للفائدة ، لأنهم لو أرادوا بالنسيان اعتماد ترك الطاعة ، وذلك خطيئة وعصيان لم يجز أن يقولوا : « أو أخطأنا » وهم يريدون إصابة الذنب ، لأنه يصير ذلك في تقدير قولهم : ربنا لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا ، لأن هذا عي^(٣١) غير مستعمل ولا مفيد ، فيبطل ما قلته من كل وجه .

فلن قيل ، فقد قلتم بمثل هذا الوجه الأخير ، لأن ما وقع مع النسيان خطأ غير مقصود ، وما يقع خطأ فهو غير مراد ولا مقصود ، فكأنهم قالوا : لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا ، وهذا لا وجه له .

يقال لهم ، عن هذا جوابان :

أحدهما : أن يكونوا عنوا بالخطأ ما^(٣٢) وقع منهم على وجه الخطأ في التوويل مما غلطوا فيه ، ولم يقصدوه ، وأرادوا بالنسيان ما وقع على وجه السهو وذلك أمران مختلفان :

والوجه الآخر : أن يكونوا أرادوا بقولهم أخطأنا إصابة الذنب الذي هو الخطيئة ، وبالنسيان ما وقع على وجه السهو بغير قصد واعتماد . فلا

(٣١) قال في مختار الصحاح ص ٤٦٧ : العي - بكسر العين - ضد البيان .

(٣٢) في المخطوطة (مع) بدل (ما) .

يكون محمولاً على التكرار فزال ما قالوه.

فصل

فلن قيل ، أفلستم قد قلتم قبل هذا أن العقل لا يوجب ذمّاً ولا إيلاماً ومؤاخذه على شيء من الأفعال خطئها ومعتمدها (٣٣) وكيف تصرفتم أحوالها. / فكيف تنكرون قول القدرية إن المأثم على ما وقع على وجه الخطأ ص ٩٨ والسهو زائل من جهة العقل.

يقال لهم : نحن وإن قلنا ذلك فإننا نجوز أن يرد السمع بالوعيد ولحق الذم والمأثم على ما وقع على وجه الخطأ والسهو وأن حكمه بذلك سبحانه عدل وصواب في حكمته، والقدرية تزعم أن الوعيد على ما وقع كذلك والذم عليه ظلم وخروج عن الحكمة. ولا يجوز أن يثني الله سبحانه على من رغب إليه في رفع ظلم العباد. وكأنهم قالوا : ربنا لا تحكم علينا من جهة الشرع بلحوق مأثم وذم ووعيد من جهة الشرع على ما وقع على هذا الوجه فإن لك أن تحكم بذلك وتشرعه، فصحت الرغبة في ذلك على قول أهل الحق بونهم (٣٤) .

وكذلك، فليس لهم أن يتأولوا قوله تعالى : ﴿ ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (٣٥) أي ما يشق ويثقل علينا وإن كنا له مطيقين وعليه قادرين، لأجل أن ذلك خلاف الظاهر، لأنه مقتضى لنفي الطاقة له، وإنما يقال فيما ثقل فعله على القادر أنه لا يطيقه مجازاً واتساعاً. وقولهم إنما حملناه على المجاز كما

(٣٣) تكررت هذه اللفظة عدة مرات في الصفحتين السابقتين وتركتها على ما هي عليه لعل لها وجهاً صحيحاً في اللغة

(٣٤) الكلام في هذا الفصل ترجع جنوره لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة ومن تابعهم. ولكن ما عدا المعتزلة، والذين عبر عنهم المصنف بأهل الحق. فإنهم يرون أن التحسين والتقبيح يكون بنص المشرع. فما أمر به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح. ولا يرون أن العقل يصلح مصدراً لإنشاء الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

(٣٥) سورة البقرة آية (٢٨٦).

وصفتهم لأجل أن تكليف ما لا يطاق ظلم وعدوان (٣٦) لا يجوز في حكمته، كذب من قولهم، بل ذلك عدلٌ من الله وصواب في حكمته وتدبيره. وقد بينا ذلك في الكلام في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه. فهذه جملة تكشف عن أن المفهوم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » رفع المأثم والعقاب بعرف الإستعمال (٣٧).

فصل

فإن قال قائل ، فإذا كان هذا هو المعقول والمفهوم من الكلام وجب - أيضاً - أن يفهم منه رفع الغرم والضمان والكفارة وقيمة المتلف بالخطأ من الأفعال لأن الغرم والضمان والكفارة عقوبات وقد قلتم إن المفهوم منه زوال المأثم والعقاب.

يقال لهم : ليس الأمر على ما ظننتم، ولكن تكليف هذه الأمور ابتلاء وامتحان، ومما ينال به الثواب (٣٨). وقد تلزم الكفارة قاتل الخطأ ومصيب

(٣٦) المعتزلة لهم أصول خمسة اتفقوا عليها منها العدل. ويلزم عندهم وجوب العدل على الله ومنه وجوب فعل الأصلح لعباده . ولذا بنوا على هذه القاعدة أن تكليف الله لعباده ما لا يطيقون ظلم، وهو ليس جائزاً على الله، ولذا لا يجوز عندهم تكليف الله لعباده ما لا يطيقون. وأبو الحسن الأشعري وكثير من أتباعه كالمصنف هنا يقول بجواز التكليف بما لا يطاق - وهي مسألة مشهورة في أصول الدين، وكذلك في أصول الفقه. وكلا الفريقين يستدل بآية البقرة على ما ذهب إليه. فاحتاج بعضهم إلى تأويلها، وبعضهم لحملها على ظاهرها.

وينظر في التكليف بما لا يطاق : الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٠٣ وجمع الجوامع مع حاشية البنانى (٢٠٧/١) وفواتح الرحموت (٢٣/١) ، ونهاية السؤل (١٤٤/١) والمستصفى (٨٦/١) وإرشاد الفحول ص ٩ . والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٥٩، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ والإحكام للأمدى (١٣٣/١) والوصول إلى الأصول لابن برهان (٨١/١) . والبرهان لإمام الحرمين (١٠٢/١) وشرح الكوكب المنير (٤٨٥/١).

(٣٧) وصف إمام الحرمين في التخليص لوحة (١٤) من قال بأن حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » مجمل أنهم شردمة من الفقهاء ومنهجهم منهج الجهال بحقائق الجدل.

(٣٨) ما ذهب إليه المصنف هنا من أن الغرم والضمان والكفارات ينال بها الثواب لم أجده لأحد. وكان الأولى به أن يجيب كما أجاب معظم الأصوليين بأن الغرم والضمان وأروش الجنايات من خطاب الوضع، وهو ريب الشيء بسببه فهي ليست عقوبة. إنما لما كان مال المسلم وبمه معصوماً محترماً، وكذلك حقوق العباد مبنية على المشاحة كان لابد من ضمان ما تلف عليه. وأولى من =

النفس بغير قصد/ إذا جعل له رمي الغرض فأصاب نفساً، وليس ذلك ص ٩٩ بعقاب ولكنه تكليف وامتحان . وقد يجب على الإنسان الغرم والضمان في فعل بهيمته لا على وجه العقاب (٣٩). وقد يجب الغرم والضمان في فعل الطفل في ماله وإن لم يكن من أهل التكليف والعقاب.

وقد تجب الحدود من القتل والجلد والقطع على التائب المنيب امتحاناً لا عقاباً، لأن عقاب التائب ظلم عندهم . فبطل قولهم إنه إذا كان مفهوم الخبر سقوط الإثم والعقاب وجب - أيضاً - أن يفهم منه سقوط الغرم والضمان، لأنه ليس من العقاب في شيء.

فأما قولهم ، إنما وجب حمله على رفع الغرم والضمان دون رفع المأثم والعقاب، لأنه هو المستفاد رفعه من جهة الشرع من حيث علم رفع المأثم والعقاب عليه من جهة العقل قبل الشرع فقول باطل، لأن العقل لا يحيل ورود الشرع بالحكم بالمأثم والعقاب على ما وقع على غير وجه العمد، فبطل ما ظنوه.

على أنه يجوز أن يقال : قد فهم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » أنه رفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه العقاب

= يلزمه ذلك هو المتسبب في إتلاف المال أو النفس أو العضو. وهذا لا يسمى عقوبة . لأن بعض من يلزمهم الغرامات وضمان المتلفات وأروش الجنايات قد لا يكونوا مكلفين. أما بالنسبة للكفارات، فقد اختلف أهل العلم فيها هل هي زواجر وعقوبات أو هي مكفرات للذنوب . والثاني - والله أعلم - هو الأقرب. حيث إن اسمها يدل على ذلك. ولا مانع أن يجتمع في الكفارة العقوبة والزجر. وتكفير الذنب أيضاً. (٣٩) نفى المصنف كون كفارة قتل الخطأ وضمان ما أتلفته البهيمة عقوبة. قد يجاب عنه أن الكفارة واجبة عقوبة على القاتل خطأ، لأن عنده شيء من التفريط في عدم أخذ الحيطة والحذر. أو كونه ضمن من باب ربط الأحكام بأسبابها ولهذا أوجبها المشرع على العاقلة. وبالنسبة لضمان ما أتلفته الدابة هو عقوبة لصاحبها لتفريطه في حفظها. أو من باب ربط الأحكام بأسبابها. أما حصول الثواب له على ضمان ما أتلفته دابته يحتاج إلى دليل شرعي، ولا أظنه موجود . والذي يبدو لي أن الباقلاني أورد هذا الكلام على سبيل الإلزام للمعتزلة، بناء على أصلهم وجوب العدل على الله الذي منه عدم جواز معاقبة التائب.

والإنتقام منهم بذلك، لأن العقل بزعمهم يرد ذلك ويحيل ورود الشرع بالحكم به، وإن لم يرفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه التكليف والإمتحان. وعلى أن لهم في فعل ما يلزمهم من ذلك قربةً وثواباً، والعقل لا يرفع جواز الإمتحان والإبتلاء بهذه الأفعال وإن لم يكن عقاباً ولا جارياً مجزى قوله في مكفر قتل الصيد عامداً « ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم » إلى قوله تعالى « فينتقم الله منه » (٤٠) وقائله خطأ في وجوب الجزاء بمنزلة العامد، (٤١) وأحدهما أثم منتقم منه، والآخر ممتحن غير مأثوم. فإذا كان ذلك كذلك حمل على رفع الغرم والضمان عقاباً وانتقاماً لا ابتلاءً وامتحاناً، وبطل ما قالوه، وخرج قوله ﷺ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » عن باب المجمل الذي لا يفهم معناه ولا يستقل بنفسه.

فصل

ومما ألحق - أيضاً - بالمجمل وليس منه، بل معناه مفهوم قوله ﷺ / ص ١٠٠ « الأعمال بالنيات، وإنما لأمرى ما نوى » (٤٢) و « إنما الأعمال بالنيات » .

(٤٠) سورة المائدة آية (٩٥).

(٤١) ذهب لأوجب جزاء الصيد على المحرم سواء كان متعمداً أو ناسياً. الإمام أحمد في إحدى روايته والحسن البصري وعطاء والنخعي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي. وقال الزهري : واجب على المتعمد بالكتاب وعلى المخطيء بالسنة.

ونذهب أحمد في الرواية الأخرى وابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وداود الظاهري وابن المنذر إلى أنه لا كفارة على الخطأ.

ينظر في ذلك المغني لابن قدامة (٥٠٤/٣) والمحلى لابن حزم (٣٢٣/٧).

(٤٢) روى الحديث الستة وأحمد بالفاظ متقاربة عن عمر رضي الله عنه. وقال الشافعي : « هذا الحديث ثلث العلم ».

فأخرجه البخاري (٢/١) كتاب بدء الوحي برقم (١)، ومسلم (١٥١٥/٣) في كتاب الإمارة برقم (١٩٠٧)، والترمذي في السنن (١٧٩/٤) في كتاب فضائل الجهاد برقم (١٦٤٧)، وأبو داود في السنن (٦٥١/٢) في كتاب الطلاق برقم (٢٢٠١)، والنسائي في المجتبى (٥٨/١) باب النية في الوضوء، وابن ماجه في السنن (١٤١٣/٢) في كتاب الزهد برقم (٤٢٢٧)، والدارقطني في السنن (٥١/١) في باب النية، والبيهقي في السنن (٤١/١) باب النية في الطهارة وفي (٢٣١/٦) في كتاب قسم الفيء، وأحمد في المسند (٢٥/١) وفي (٤٢/١)، وأبو نعيم في الحلية (٣٤٢/٦). ولفظ البخاري : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرى ما نوى » .

وما ورد من نحو هذه الألفاظ، لأن معنى مثل هذا الكلام مفهوم عند أهل اللغة قبل النبوة، وتخطبهم به معتاد والمفهوم منه أن الأعمال إنما تكون نافعة مجزئة بالنية، ولم يُعَنَّ به أنه إن وقع بغير نية كان معدوماً غير واقع ولا عمل على الحقيقة، هذا ما لا يجوز أن يعنيه حكيم من أهل التخاطب فضلاً عن الرسول عليه السلام. وقد علم أن القائل منهم إذا قال إنما لك من عملك ما تنويه، وما تنويه فهو العمل، والعمل بالنية، وإنما العمل بالنية، إنما يراد به النفع والإحتساب بالعمل وقوله : « إنما الأعمال بالنيات ». وإنما لامريء ما نوى. جاء لتحقيق كون العمل نافعاً ومعتداً أو محتسباً به بالنية.

وكذلك قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ﴾ (٤٣) وقولهم : إنما العالم من عمل بعلمه، وإنما الشجاع من برز لقرنه (٤٤) ولقي الحرب بنفسه وأمثال هذا من الكلام ومنه قول الشاعر :

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أمثالهم أنا أو مثلي (٤٥)

فوجب أن يكون معنى هذا الكلام مفهوماً وأن لا يكون مجملاً.

وليس يمتنع مع ذلك أن يكون فيه وجه من وجوه الإحتمال، وهو أنه

= وينظر في تخريجه طرح التثريب (٤/٢) والمعتبر للزركشي ص ٢٠٠ ، وتخریج أحاديث اللع ص ١٤٠ ، والإبتهاج في تخریج أحاديث المنهاج ص ٢٧ ، وقد أطال واستقصى طرقه بما لا مزيد عليه.

(٤٣) سورة التوبة آية (٦٠).

(٤٤) لقرنه - بكسر القاف - من يقاومه في علم أو قتال أو غير ذلك والجمع أقران، كما في المصباح المنير ص ٥٠١. وقال في مختار الصحاح ص ٥٣٢ القرن الكفو في الشجاعة.

(٤٥) أورده الفخر الرازي في المحصول (٥٣٦/١/١) والعلوي في الطراز (٢٠٠/٢) وورد في شرح شواهد المغني (٧١٨/٢) برقم (٤٩٤) والمفتاح للسكاكي ص ١٥٨، والتفسير الكبير للرازي (٤٥٥/٤) وتفسير الألوسي (٢١/١٤) بلفظ :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي
ورد البيت في شرح ديوان الفرزدق (٧١٢/٢) بلفظ :
أنا الضامن الراعي عليهم وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

إذا قال : إنما الأعمال بالنيات، فإنما يفهم منه أنها تكون نافعة محتسبة بالنية. وإذا قال : لا عمل إلا بنية، فكأنه صرح فقال لا عمل نافع إلا بنية.

وقد يريد بقوله : لا عمل نافع على وجه من الوجوه إلا بنية فيرفع به النفع جملة.

وقد يجوز أن يريد أنه لا عمل نافع مثل نفع العمل بنية، ولكنه بونه في النفع، فيكون نافعاً لنفع بون نفع، لا لجملة النفع أصلاً فيجري مجرى قوله عليه السلام :

« لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد »^(٤٦). وهو يعني لاصلاة تامة كاملة لها من الثواب مثل ثواب الصلاة في المسجد، فتجوز دعوى الإجمال في الخبر من هذا الوجه^(٤٧).

فإن قيل ، فأنتم إذاً لا تعلمون بنفس هذا القول نفي النفع والثواب أصلاً وعلى كل وجه على العمل بغير نية^(٤٨).

قيل له ، أجل، لأنه قد كان يجوز أن يراد به نفي كمال النفع والثواب بون نفي قليله وكثيره، وإنما علمنا أن ما وقع بغير نية وغير مراد به الله سبحانه مما يجوز أن يراد الله سبحانه به، ويجوز أن لا يراد به بون نفس الإرادة له بالعمل والإخلاص، وبون النظر والاستدلال على معرفة الله

(٤٦) أخرجه من طريق أبي هريرة الدارقطني في السنن (٤٢٠/١) في كتاب الصلاة برقم (١٦١)، والحاكم في المستدرک (٢٤٦/١) في كتاب الصلاة. والبيهقي (٥٧/٣) وضعفه البيهقي والألباني في إرواء الغلیل برقم (٤٩١) ٢٥١/٢. وضعفه ابن حجر في تلخیص الحبير (٣١/٢) ودوى الحديث أيضاً من طريق جابر بن عبد الله وعائشة مرفوعاً وعن علي موقوفاً. وصحح ابن حزم في المحلى (١٩٥/٤) وقفه على علي. وينظر في تخريجه - أيضاً - تخريج أحاديث اللع للغماري ص ٩٥.

(٤٧) نسب أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللع (٤٦١/١) إلى البصريين من الشافعية القول بأن الحديث مجمل. ونسب لباقي الشافعية أنه عام وصححه.

(٤٨) هذا الاعتراض موجه للحديث السابق وهو « إنما الأعمال بالنيات » .

سحبانه فإنه غير مثاب صاحبه بتوقيف (٤٩). ونصوص غير هذا القول المحتمل لما قلناه.

فصل

ومما ألحق - أيضاً - بالمجمل وليس منه في شيء قوله عليه السلام :
« لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل (٥٠) » و « لا نكاح إلا بولي » (٥١).

-
- (٤٩) وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تدل على من صرف شيئاً من الأعمال التي لايجوز أن يراد بها غير الله لغير الله أنه لا يكون فاعلها مثاباً، بل ثبت عليه الإثم، ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى » ، ومنه حديث أبي هريرة الذي أخرجه مسلم برقم (١٩٠٥) وغيره وفيه : « إن أول الناس يقضي يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتى به فعرفه نعمته فعرفها، قال : فما عملت فيها ؟ قال : قاتلت فيك حتى استشهدت. قال : كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال : جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار » الحديث.
- (٥٠) بهذا اللفظ لم أجده. وأقرب الألفاظ للفظ المصنف لفظ ابن أبي شيبه في مصنفه (١٥٥/٢) وابن ماجه (٥٤٢/١) برقم (١٧٠٠) بلفظ : « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل »، وصححه من هذا الطريق الألباني في إرواء الغليل (٢٧/٤)، وأخرجه ابن عدي في الكامل (٢٧٣/١) بلفظ : « لا صيام لمن لا يوجب الصيام من الليل » وضعفه الألباني، ورواه أبو داود برقم (٢٤٥٤)، وابن خزيمة برقم (١٩٣٣)، والدارقطني (١٧٢/٢) في باب تبَيُّت النية من الليل، والبيهقي (٢٠٢/٤)، والخطيب البغدادي في تاريخه (٩٢/٣) من طريق عبد الله بن وهب بلفظ « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » وصحح الألباني إسناده في الإرواء.
- وأخرجه أحمد في المسند (٢٨٧/٦) ، والنسائي (١٩٧/٤) في كتاب الصيام، والترمذي (٩٩/٣) برقم (٧٣٠)، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ (٢٨٨/١) في باب من أجمع الصيام قبل الفجر برقم (٥) . وورد بالألفاظ أخرى من عدة طرق. وينظر في تخريجه نصب الراية للزيلعي (٤٢٤/٢) وتحفة الطالب ص ٢٥٥ وإرواء الغليل (٢٧/٤).
- (٥١) رواه أحمد في المسند (٢٥٠/١، ٣٩٤/٤، ٤١٣، ٤١٨، ٢٦٠/٦) ، والترمذي في السنن (٤٠٧/٣) برقم (١١٠١) في كتاب النكاح، وأبو داود في السنن (٥٦٨/٢) برقم (٢٠٨٥)، وابن ماجه في السنن (٦٠٥/١) برقم (١٨٨٠) ، والهيثمي في موارد الظمان برقم (١٢٤٣ - ١٢٤٧)، والحاكم في المستدرک (١٦٩/٢). وصحح الحديث الحاكم ، وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة (١٠٣/٢).
- وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٩٥، والتلخيص الحبير (١٥٧/٣) ، وإرواء الغليل ٢٤٣/٦ وروى الخمسة إلا النسائي عن عائشة : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاح باطل ».

و « لا صلاة إلا بطهور » (٥٢) وفاتحة الكتاب (٥٣) / « ولا وضوء لمن لم يذكر ص ١٠١
اسم الله عليه » (٥٤) « ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وأمثال هذا
مما في اللفظ نفي عينه وهو موجود ثابت، لأن معنى هذا الكلام مفهوم في
عرف أهل اللغة والإستعمال قبل الشرع والرسالة، لأنهم إذا قالوا لاعلم إلا

(٥٢) قال الحافظ ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٠٧ ليس في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ
وأقرب الألفاظ للفظ المصنف حديث أبي هريرة بلفظ : « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن
لا يذكر اسم الله عليه » رواه أبو داود في سننه (٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجه في سننه
(١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد في المسند (٤١٨/٢) ، والدارقطني في باب التسمية على
الوضوء (٧١/١) ، والحاكم في المستدرک (١٤٦/١) ، والبيهقي في الكبرى (٤٣/١) . قال
ابن كثير : « إسناده ليس بذاك » وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء
(٢٢٨/١) .

وقد ورد بلفظ : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » في صحيح مسلم
(٢٠٤/١) في باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (١) ، وابن ماجه في باب لا يقبل الله صلاة بغير
طهور (١٠٠/١) برقم (٢٧١) ، وأبو عوانة في مسنده (٢٣٧/١٠) ، والترمذي (٥/١) وأحمد في
المسند (٧٤/٥) وأبو داود (٤٨/١) برقم (٥٩) والنسائي في باب فرض الوضوء (٨٧/١)
والهيثمي في موارد الظمان ص ٦٥ برقم (١٤٥) .

وينظر في تخريج الحديث نصب الراية (١/٣ - ٨) ، والتلخيص الحبير (١/٧٢ - ٧٦)
وتحفة الطالب لابن كثير ص ٢٠٧ ، والإبتهاج للفمري ص ٩٣ .

(٥٣) أخرجه البخاري (٣٠٢/١) في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم برقم (١٤٤) ، ومسلم
(٢٩٦/١) في باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة برقم (٢٤) ، وأبو داود (٥١٤/١) برقم
(٨٢٢) ، والترمذي (٢٥/٢) برقم (٢٤٧) ، والنسائي (١٣٧/٢) ، وابن ماجه (٢٧٣/١) برقم
(٨٣٧) والدارمي (٢٨٣/١) ، ولفظ البخاري : « لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب » .

وفي الباب عن عبادة بن الصامت وفيه « فإنه لا صلاة لمن لم يقرأها » أخرجه أحمد وأبو
داود والترمذي وابن حبان والدارقطني والحاكم والبيهقي .

وعن أبي هريرة بلفظ : « لا تجزي الصلاة ... » أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي .
ويلفظ « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود
والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة .

وينظر في تخريج الحديث التلخيص الحبير (١/٢٣١) برقم (٣٤٤) والإبتهاج ص ١٢٢ ،
وتحفة الطالب ص ٣١٠ ، والمعتبر ص ١٧٩ .

(٥٤) بهذا اللفظ أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء (٢٢٨/١) ، وأبو داود
(٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجه (١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد (٤١٨/٢) ، والحاكم
(١٤٦/١) والبيهقي (٤٣/١) ، والدارقطني ص ٢٩ .

قال الألباني في إرواء الغليل (١/١٢٢) الحديث حسن . ونقل تصحيحه عن الحاكم ، وتحسينه
عن ابن الصلاح وابن كثير والحافظ العراقي ، ونقل تقويته عن الحافظ المنذري وعن العسقلاني ،
وانظر تحفة الطالب ص ٣٠٧ .

مانفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا حكم إلا لله، ولا طاعة لمن عصى الله، ولا عمل إلا ما أجدى ونفع علم بذلك أنهم يعنون لا علم ولا كلام نافع إلا ما أفاد، ولا حكم واجب لازم إلا لله، ولا عمل يجب الإشتغال به إلا ما أجدى ونفع، ولا طاعة لمن عصى الله تجب وتلتزم. هذا مفهوم عند جميع أهل اللغة، ومن عرف كلامهم قبل ورود الشرع وبعبده فوجب حمل الكلام عليه، وخرج بذلك عن حد الإجمال، ووجب أن يكون المعقول من قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» أنه لا صيام مجزيء مجدٍ نافع إلا ما كان كذلك، ولا صلاة نافعة مجزئة، ولا وضوء نافع مجدٍ مجزيء إلا ما كان كذلك. وقد ثبت أن العمل كله من هذه الأجناس وغيرها لا يكون نافعاً مجدياً من جهة العقل، ولا يحصل عليه ثواب ونفع إلا من جهة الشرع وحكم السمع. فكأنه قال صريحاً عليه السلام: لا عمل مجدٍ للثواب والنفع إلا ما كانت هذه حاله، فوجب أن يعقل من هذا النفي نفي كون العمل شرعياً مكتسباً للثواب ومعتداً به. فأما أن لا يفهم منه معنى، أو يفهم منه نفي ذات العمل الواقع المذكور^(٥٥)، فإنه قول باطل، لأن معناه مفهوم بعرف الإستعمال، وفساد نفي وقوع العمل معلوم بنفي الكذب والخلف عن قول الرسول عليه السلام. ومع هذا فإنه قد يجوز أن يكون في هذا الخطاب إجمال واحتمال من غير هذا الوجه الذي ظنوه، وهو تردده بين نفي شيئين يصح القصد به إلى كل واحد منهما بدلاً من الآخر، وهو أن يكون أراد بقوله «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» شرعي مجدٍ مجزيء معتد به لصاحبه. ويجوز أن يكون أراد لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل كامل فاضل وإن كان شرعياً مجزئاً ومعتداً به، إلا أنه غير كامل وفاضل^(٥٦). وعلى هذا يجب حمل قوله

(٥٥) لا يوجد - فيما اطلعت عليه - من يقول أنه يفهم من هذه النصوص نفي ذات العمل. أما القول

بنفي فهم معنى منه فقد انفرد به من قال: إنه مجمل، وهم بعض المعتزلة وليس كلهم.

(٥٦) ينظر توجيه العلماء لنفي الفعل تنقيح الفصول ص ٢٧٦، واللمع ص ٢٨، وروضة الناظر ص ١٨٢، والمحصول (٢٤٩/٣/١) ونهاية السؤل (١٤٤/٢). وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني =

عليه السلام : « لأصلاة لجار المسجد إلا في المسجد » لأنه احتمال نفي الأجزاء والإعتداد وأن تكون شرعية بوجه ما (٥٧). واحتمل أن يكون قصد به نفي الفضل والكمال فحمل على ذلك. ولولا أن الدليل أوجب حمله على أحد الوجهين لوجب الوقف في المراد به من نفي حكم الشرع.

وكذلك، فلولا أن الدليل قد قطع على أنه لأصلاة مجزئة بغير ظهور ونية وقراءة فاتحة الكتاب لجاز أن يريد بقوله عليه السلام : « لأصلاة إلا بظهور » لأصلاة فاضلة وكاملة وإن كانت شرعية مجزئة. وقد أوضحنا من قبل وجه إحالة دعوى العموم في نفي الحكمين أعني الأجزاء والكمال لموضع ما في ذلك من التناقض/ والتضاد، لأن النفي لكونها مجزئة ومعتداً بها ص ١٠٢ ينفي كونها شرعية، والنفي لكونها كاملة فاضلة فوجب كونها شرعية معتداً بها، وذلك متناقض محال أن يراد باللفظ عموم أمرين متناقضين أو أمور متناقضة، ولذلك لم يصح حمل القول : أي شيء يحسن زيد؟ على الإستفهام والتفخيم والتعظيم . وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَبَاوْا ﴾ (٥٨) على الإباحة والندب والإيجاب، وإن صلح استعماله في كل شيء من ذلك على البديل لموضع تضاد احتمالاته وتناقضها.

فصل

ويجب أن يجعل مكان قولنا غير مجزئة غير شرعية، لأن الشرعية قد لا تكون مجزئة إذا وجب إعادتها كالصلاة المفعولة بظن الطهارة (٥٩). فإذا

= ص ١١٧، والمعتمد ٢٢٥/١، والمستقصى (٢٥١/١) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) وارشاد الفحول ص ١٧٠، وفواتح الرحموت (٢٨/٢) والتبصرة للشيرازي ص ٢٠٣، والإحكام للأمدى (١٧/٣)، وفيه نقل القول بالإجمال عن الباقلاني ونقله غير صحيح. وتابعه على ذلك ابن الحاجب في المنتهى ص ١٢٨ بل زاد على الأمدى ونسبه أيضاً لمتبعيه.

(٥٧) هذا على فرض صحة الحديث، وقد تقدم تخريجه.

(٥٨) سورة المائدة آية (٢).

(٥٩) اختلف الفقهاء والمتكلمون في حقيقة وصف العبادة بأنها صحيحة. فالصحة عند الفقهاء ما أجزأ وأسقط القضاء. وذهب المتكلمون ومنهم المصنف إلى أن الصحة في العبادات : هي =

ذكر فاعلها أنه كان غير متطهر وجبت إعادتها، وإن كانت حين فُعلت شرعية وطاعة وقربة مثاباً فاعلها، ولكنها مع ذلك غير مجزئة بمعنى أن مثلها واجب بعد فعلها بفرض ثانٍ مبتدأ، على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله.

فصل

وبين قوله عليه السلام « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ». وبين قوله : « لا صلاة إلا بأَمِّ الكتاب » و « إلا بطهور » ، و « لا نكاح إلا بولي » فصل و فرق . وهو أن قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » نص على أنه لا صيام لمن لم يبيت النية ^(٦٠)، وليس في نصه أن له صياماً إذا بَيَّت النية له، ولكنه عند القائلين بدليل الخطاب ثابت بدليله بون نصه، وعند آخرين بمفهوم النص والإستعمال ، وكأنه عندهم قال : وإن بيته فله صيام ، وهو مقدر في الكلام، وإن كان محذوفاً، ويجب على القول بنفي دليل الخطاب أن يكون ثبوت الصيام لمن بيته معلوماً بدليل آخر ^(٦١) غير قوله : « لا صيام » .

= موافقة الأمر وإن لم تسقط القضاء. ومثلوا لذلك بصلاة من ظن أنه متطهر . فهي صحيحة عند المتكلمين. وفاسدة عند الفقهاء . فالتكلمون نظروا لظن المكلف والفقهاء نظروا لما في نفس الأمر. ولكن كثيراً ممن قال بصحتها من المتكلمين أوجب قضاها كقول الفقهاء. وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ١٠٥ وفواتح الرحموت (١٢١/١)، وشرح تنقيح الفصول ص ٧٧ والمستقصى (٩٥/١) ونهاية السؤل (٥٧/١) والإحكام للأمدي (١٣٠/١) وجمع الجوامع مع البناني (١٠٠/١) والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٩. والبحر المحيط (٣١٥/١).
(٦٠) قسم العلماء الصيام من حيث وجوب تبييت النية إلى ثلاثة أقسام.
الأول : صيام التطوع : اتفق العلماء على عدم اشتراط تبييت النية فيه لحديث عائشة الذي أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وهو : « دخل علي رسول الله ﷺ يوماً، فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلت : لا . قال : فإني صائم » . ونقل الخلاف في هذا النووي في الروضة (٣٥٢/٢) عن المزني.

الثاني : اتفقوا على وجوب تبييت النية بالنسبة للفرض غير المحدد بوقت كالنذر والقضاء.
الثالث : صيام رمضان . وهو الذي وقع الخلاف فيه بين الفقهاء، وهو المقصود بكلام المصنف. وليس الخلاف على إطلاقه كما هو ظاهر كلام المصنف.
(٦١) لعل المصنف يشير إلى الحديث الذي أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلم أتت النبي ﷺ فقالت : « أصمتكم يومكم هذا ؟ قالوا : لا . قال : فأتوا ببقية يومكم واقتضوه ». فأمر الرسول ﷺ بالقضاء دليل على اشتراط تبييت النية.

فأما قوله « لا صلاة إلا بطهور » و « ولا نكاح إلا بولي » . ففيه نصان ، أحدهما : نفي النكاح والصلاة بغير ولي ولا طهور . والآخر إثباتهما بولي وطهور ، نحو : قوله : إلا بولي وإلا بطهور . فهو كلام فيه نفي وإثبات مستثنى من النفي ، وهو عندهم بمنزلة قوله لا تضرب زيدا إلا قائماً ولا تكلمه إلا راكباً ، لأن فيه نهياً عن ضربه غير قائم وأمراً به إذا كان قائماً (٦٢) . وهذه جملة مقنعة في هذه الفصول والأبواب إن شاء الله .

(٦٢) اختلف أهل العلم في دلالة النفي والإستثناء . فذهب جماعة إلى أنه يفيد الحكمين - المثبت والمنفي - بالمنطوق . وهو ما اختاره المصنف ، كما يبدو من كلامه هنا . وذهب جماعة إلى أن الحكم المنفي مستفاد بالمنطوق ، والحكم المثبت مستفاد بدليل الخطاب . ولهذا وقع الخلاف في إثباته من غلاة نفاة مفهوم المخالفة . وقد نقل عن الأخفش : أن قول من قال : « ما جاني غير زيد » لا يدل على مجيء زيد ، بل مجيء زيد مسكوت عنه . ينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ١٨٢ ، وشرح تنقيح الفصول ص ٥٦ ، والإحكام للأمدى (٩٩/٣) ، والبحر المحيط (٥٠/٤) .

باب القول في أن جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير مغيرة ولا منقولة

اعلموا - رضي الله عنكم - أن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية^(١)، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة.

والمخالفون في هذا الباب ثلاث فرق :

فمنهم المعتزلة والخوارج وفرقة ثالثة من المتفقهة^(٢) اغتريت بشبه

(١) نسبة الباقلاني القول الذي ارتضاه إلى أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم فيه نظر، حيث إن الذين قالوا بهذا القول قبله وبعده قلة، بل أصبح القول بهذا القول مقترناً باسمه لا يكاد يذكر أحد معه. وممن وجدته قال بقوله شيخه أبو الحسن الأشعري، وتابعه عليه المازري في شرح البرهان والإمام أبو نصر بن القشيري وأبو حامد المروزي من الشافعية. وينظر فيمن قال بهذا القول البحر المحيط ١٦٠/٢ - ١٦٥. وحقيقة هذا المذهب كما حققه الشيرازي في اللمع ص ٦ : « ومن أصحابنا من قال ليس في الأسماء شيء منقول إلى الشرع، بل كلها مبقاة على موضوعها في اللغة، فالصلاة اسم للدعاء وإنما الركوع والسجود زيادات أضيفت إلى الصلاة وليست من الصلاة كما أضيفت إليها الطهارة وليست منها، وكذلك الحج اسم للقصد، والطواف والسعي زيادات أضيفت إلى الحج وليست من الحج، فإذا أطلق اسم الصلاة حمل على الدعاء، وإذا أطلق اسم الحج حمل على القصد وهو قول الأشعرية » ولكنه ارتضى القول بالنقل . وأما إمام الحرمين فقد أنكر على الباقلاني قوله في البرهان (١٧٥/١) فوصفه بأنه قول غير سديد وقال - أيضاً - إنه استمر على لجأ ظاهر . ولكنه في التلخيص لوجه (١٥) وافق الباقلاني ونصر مذهبه. وهذه المسألة خصصتها بدراسة مستوعبة في القسم الدراسي .

وأما الأمدي في الإحكام (٤٤/١) فقد توقف في ترجيح أحد المذهبين في آخر المسألة وانظر المستصفى ٣٢٦/١ وشرح اللمع ١٨١/١ .

(٢) تسمية الباقلاني للفقهاء بالمتفقهة يشعر بالذم أنهم يدعون الفقه، وهم ليسوا بفقهاء. ثم جعله قولهم موافقاً لقول المعتزلة فيه تجني عليهم، حيث إن قولهم يختلف عن قول المعتزلة. وهو قول وسط بين قول الباقلاني النافي للنقل مطلقاً، وبين قول المعتزلة المثبت للنقل لمعاني جديدة لا علاقة لها بمعانيها اللغوية التي وضعت لها. فقد أثبت جمهور الفقهاء النقل، ولكن أثبتوا علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . وشبهوا فعل المشرع بفعل أهل العرف في قصرهم استعمال =

الخوارج والمعتزلة فوافقهم على بدعتهم من غير قصد إلى تأييد باطلهم وعلم بما يؤول / إليه مخالفة هذا الأصل من تصحيح قولهم في أسماء الأفعال ص ١٠٣ وتحقيق الكفر والإيمان ^(٣) وما يتصل بالقول في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام ^(٤).

فزعمت المعتزلة أن الأسماء على ثلاثة أقسام : لغوية ودينية وشرعية ^(٥)، وكذلك قالت الخوارج.

فأما الأسماء الدينية فهي أسماء الإيمان والكفر والمؤمن والكافر والفاسق ^(٦). وزعموا أن الله سبحانه جعل القول « إيمان » جارياً على ضروب وأجناس من الأفعال لم يكن الاسم جارياً في اللغة عليها، وكذلك

-
- = بعض الألفاظ اللغوية في معان لها علاقة بين المعنى العرفي والمعنى اللغوي.
- وهذا القول الوسط هو قول الشافعي وجمهور أتباعه كأبي إسحاق الشيرازي وفخر الدين وابن الحاجب وإمام الحرمين في البرهان، والغزالي وابن برهان. وبه قال جمهور الحنفية. ونقله السمرقندي في الميزان ص ٣٧٩ عن عامة أهل الأصول وأئمة الأدب، ومعظم أصحاب هذا القول ذهبوا إلى أن هذه الألفاظ مجازات لغوية حقائق شرعية. ولكن السمرقندي جعلها من الألفاظ المشتركة في معنيها اللغوي والشرعي.
- وينظر في ذلك : المحصول (٤١٦/١)، ونهاية السؤل مع البدخشي (٢٤٨/١)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢١، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣، والبرهان (١٧٥/١).
- (٣) يشير بذلك إلى أول مسألة نشأت في الاعتزال. وهي كون مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ولهذا نقل عن رأس المعتزلة وأصل بن عطاء قوله : « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث لأن أحدهما فاسق » ف قيل له : إن الإيمان في اللغة التصديق وهؤلاء مصدقون. فقال : هذه حقيقته في اللغة. وأما في الشرع فهو اسم لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر - وأنظر في هذا المعنى ما قرره الشيخ الشيرازي في شرح اللمع (١٧٣/١) والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.
- (٤) ينظر ما يتعلق بذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٢١ - ٢٣٤.
- (٥) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد هذه الأقسام، واقتصر على الحقائق الشرعية فقط، وقد يكون السبب هو الإقتصار على ذكر ما يناسب المقام.
- (٦) وقع اختلاف بين القائلين بنقل المشرع اللفظاً هل هذا عام في الأصول كلفظ الإيمان والكفر. وفي الفروع كالصلاة والزكاة والحج. فقال بالعموم المعتزلة وسموا الأولى اللفظاً دينية والثانية اللفظاً شرعية، وذهب آخرون إلى أن النقل وقع في الألفاظ الشرعية فقط دون الدينية. وبهذا قال أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) ونقله الزركشي في البحر (١٦٤/٢) عن ابن الصباغ واختاره.

القول « كفر » وأن القول « مؤمن » وضع في الدين لمن يستحق ثواباً عظيماً، والقول « كافر » وضع فيه لمن يستحق ضرباً من العقاب عظيماً ، وأن اسم الإيمان جارٍ في اللفظة على الإقرار والتصديق فقط. واسم الكفر جارٍ على الجحد والإنكار، وهو التغطية، وأن اسم الفسق جارٍ على كل فعل معصية يستحق عليها العقاب والذم إذا انفردت وترك كل فرض يستحق بتركه الذم والعقاب.

وكذلك زعمت الخوارج أن اسم الكفر (٧) في حكم الدين جارٍ على كل معصية، والقول « كافر » جارٍ على كل عاصٍ ، حتى ركب كثير منهم القول بأن معاصي الأنبياء كفر. فهذه هي الأسماء الدينية عند الخوارج والمعتزلة. (٨)

وقد كذب الفريقان على الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله ﷺ فيما ادعوه عليهما من ذلك. والدليل على كذبهم فيه اختلاف القدرية في الطاعات التي هي الإيمان. وقول أبي الهذيل (٩) منهم وهو شيخهم أنه اسم لفرائض الدين ونوافله. وأن الإيمان ثلاثة أقسام :

فقسم منه يكفر تاركه وهو المعرفة والتصديق.

(٧) في المخطوطة يوجد كلمة (جارٍ) بعد كلمة (الكفر) وهي زائدة.
(٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٥) أن المعتزلة يفارقون الخوارج في خلة واحدة وهي : أنهم قالوا : إن مفارق الكبيرة مع استصحاب المعرفة والتصديق لا يتصف بالإيمان ولا بالكفر، بل يتسم بالفسوق . والخوارج يطلقون القول بأن الخارج من الإيمان كافر . ونقل الإيجي في المواقف ص ٤٢٤ أن الأزارقة من الخوارج تجوز كون النبي كافراً. وينظر ما نقله شارح العقيدة الطحاوية عن المعتزلة والخوارج (٤٤٤/٢).

(٩) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري. المعروف بالعلاف. كان مولى لعبد القيس، أصبح شيخ المعتزلة في زمانه ومقدمهم ومقرر طريقتهم والذاب عنها. أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل. فضائحه كثيرة تكفره بها المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية. لكل من المراسر والجبائي وجعفر بن حرب كتاب في تكفيره والرد عليه. اختلف في وفاته قيل : ٢٢٥ هـ أو بعدها.
انظر ترجمته في شذرات الذهب (٨٥/٢) ، ووفيات الأعيان ترجمة رقم ٥٧٨، وطبقات المعتزلة ص ٤٤، والعبير (٤٢٢/١)، والفرق بين الفرق ص ١٢٢.

وقسم منه يفسق تاركه ولا يكفر، وهو الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من فرائض الدين التي ليست بتصديق.

وقسم منه لا يكفر تاركه ولا يفسق وهو النوافل من الطاعات وسائر المعتزلة تكذبه في هذه الدعوى. وتقول : بل إنما جعل الشرع اسم الإيمان واقعاً على فرائض الدين دون نوافله مع ترك المحرمات فيه (١٠). فلو كانت الحجة عن الرسول ﷺ قائمة بما نقل إليه هذا الإسم من الطاعات لوجب علمهم به ورفع اختلافهم فيه (١١).

وكذلك فقد زعموا أن النبي ﷺ سمي كل شيء من ذلك في حكم الدين إيماناً إذا فعل مع غيره من سائر الطاعات. فأنما إن انفرد عنها لم يُسم بذلك، وكذلك فإنه عليه السلام إنما حكم بأن جميع هذه الطاعات مسماة إيماناً إن لم يقترن بها من الفسق والكبائر ما يُحبط ثوابها، وإن قارنها شيء من ذلك لم يحكم بتسميتها إيماناً. وكل هذه مذاهب لهم مبتدعة ومحدثة ومنكر به على الرسول عليه السلام.

قالوا ، فأنما الأسماء الشرعية فهي الأسماء اللغوية التي نقلت في الشرع إلى أحكام شرعية ، نحو الصلاة والحج والزكاة والصيام ، وأمثال ذلك. وأنه لما حدثت هذه الأحكام احتيج إلى وضع أسماء لها، فلو ابتدأت لها أسماء موضوعة ليست من ألفاظ العرب جاز وصح. وإن نقلت بعض الأسماء اللغوية إليها وسميت بها جاز ذلك وقام مقام إحداث

(١٠) قال الإيجي في المواقف ص ٢٨٥ : ذهب الخوارج وأبو الهذيل العلاف وعبد الجبار إلى أن الإيمان هو الطاعات فرضاً أو نفلاً. وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل. ويجب التنبيه على أن الإيمان عند جمهور السلف هو : « تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ». وينظر فضائح أبي الهذيل ومواقف المعتزلة منه الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢١ - ١٣٠.

(١١) جعل المصنف اختلافهم فيما يطلق عليه اسم الإيمان دليلاً على عدم وجود نقل في هذا الإطلاق، وهي حجة ضعيفة . فقد يوجد النقل ويوجد معه الاختلاف ، ولو نفى وجود نقل يفيد العلم والقطع لكان أولى.

أسماء مجددة لها (١٢).

وأما الأسماء اللغوية ، وهي الجارية على ما كانت عليه في اللغة غير محدثة ولا منقولة/ إلى غير ما وضعت له. وهي الأغلب الأكثر منها. ص ٤٠.

فقصد الخوارج والمعتزلة المخالفة على سلف الأمة في أصول الديانات، لا تصحيح أسماء لهذه الأحكام. (١٣) وليس هذا من قصد ضعفاء المتفقه المطابقة لهم على هذه البدعة بسبيل (١٤).

والذي يدل على فساد قول الجميع قول الله عز وجل : ﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ (١٦) وقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ (١٧) في نظائر هذه الآيات التي أخبر فيها بأن الخطاب للأمة لم يتوجه إلا باللسان العربي، سيما وهم يقولون بالعموم، وظواهر هذه الآيات يوجب كون الخطاب كله عربياً مستعملاً فيما استعملته العرب، وإلا كان خطاباً بغير لغتهم، على أن الأمة مطابقة على إطلاق القول بأن الله سبحانه ما بعث نبيه وخاطب المكلفين على لسانه إلا باللسان العربي. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ولأنه إذا نقل الأسماء اللغوية إلى أحكام وعبادات شرعية، ولم تكن

(١٢) وعبارة أبي الحسين البصري في المعتمد (٢٤/١) « ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي، بل نقل اسم لغوي إليه أولى ».

(١٣) يشير الباقلاني إلى استغلال المعتزلة والخوارج والشيعة هذه القاعدة اللغوية في تكفير الصحابة، بحجة أن ما صدر من الصحابة هو الإيمان اللغوي، وهو التصديق. ولكن الإيمان الشرعي وهو ما يدخل فيه الطاعة لم يحدث منهم، ولذا فهم كفار. والباقلاني يريد بإنكار النقل إغلاق الباب أمام هذه المقالة المنكرة.

(١٤) أنصف الباقلاني من وافق رأي المعتزلة من الفقهاء بأنهم لم يكن عندهم سوء القصد الذي كان عند المعتزلة والخوارج والشيعة.

(١٥) سورة يوسف آية (٢).

(١٦) سورة الشعراء آية (١٩٥).

(١٧) سورة إبراهيم آية (٤).

الأسماء مستعملة فيها في اللغة حقيقة ولا مجازاً كان ذلك خطاباً لهم بغير لغتهم وبمثابة إحداث أسماء يخاطبهم بها ليست بألفاظ عربية ولا مستعملة على ما استعملوه (١٨).

وكذلك لو قال لهم اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين، واقطعوا السارقين وهو يريد القاتلين، ونهيت عن قتل المصلين وهو يريد الضاربين لكان مخاطباً لهم بغير لغتهم (١٩).

وإن كانت هذه الأسماء لغة لهم غير أنه مُستعمل لها في غير ما استعملوه فيه حقيقة أو مجازاً وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

فصل

ومما يدل على ذلك أنه لو كان الرسول (٢٠) عليه السلام قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية أو إلى أفعال توصف في حكم دينه بأنها كفر وإيمان وفسوق، وعلى شرائط محدودة بأن تكون مجتمعة وأن لاتضامها كبيرة تزيل ثوابها لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقله هذه الأسماء توقيفاً يوجب العلم ويقطع العذر، وينقل نقلاً تقوم به الحجة ويوجب العلم ضرورة أو دليلاً (٢١). ولما لم نكن إلى العلم بصديق دعواهم هذه على

(١٨) هذا اللازم الذي ذكره الباقلاني يجاب عنه أنه لايلزم عن ذلك أنه خاطبهم بغير العربية، لأن الذي يدعي نقل المشرع بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى جديد يرى أنه يشبه فعل أهل اللغة بالألفاظ العرفية ولم يقل أحد أن نقل أهل اللغة بعض الألفاظ من معناها اللغوي لمعنى جديد تعارفوا عليه، كما فعلوا بلفظ « الدابة » ولفظ « الفائط » أن صنيعهم هذا خارج عن لغة العرب.

(١٩) هذا قياس مع الفارق. فقول الشخص : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين لم يقل بجوازه أحد، وليس من لغة العرب ، ولا من تصرفات أهل اللغة، ولايلزم من بطلان هذا التصرف بطلان استعمال المشرع لبعض الألفاظ اللغوية في معانٍ شرعية لها علاقة بالمعاني اللغوية.

(٢٠) في المخطوطة (للرسول).

(٢١) يجاب عن دليل الباقلاني هذا أنه لايلزم أن يكون على جواز هذا الإستعمال دليل يفيد العلم الضروري أو النظري . فقد يثبت مثل هذا بدليل يفيد غلبة الظن، لأن كثيراً من أمور الشرع تثبت بغلبة الظن ، وقد ذكر الباقلاني بعض ما استدلوا به من استعمال المشرع بعض الألفاظ في غير ما وضعها له أهل اللغة من قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ، وقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المصلين » وغيرها من النصوص.

الرسول عليه السلام مضطرين، ولا قامت حجة ودلالة على ثبوت خبر مروي عن رسول الله ﷺ بذلك، ولا نطق به كتاب، ولا أجمعت عليه الأمة، ولا دلت عليه قضية العقل باتفاق، ولا ورد وروداً متواتراً يعلم تعذر الكذب والاتفاق على مثل نقلته، ولا هو مما يعلم أن صحابياً نقله عن الرسول عليه السلام بحضرة جماعة شاهده يمتنع عليهم الإمساك عن كذب يضاف إلى سماعهم وعلمهم، بل لا يقدر أحد أن يروي حرفاً في ذلك عن الرسول عليه السلام، وأنه قال قد نقلتُ بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام حدثت شرعية وأفعال دينية وجب القطع على كذب هذه الدعوى، (٢٢) وهذا مما لا جواب لهم عنه، ولا طريق لهم إلى القدح فيه (٢٣).

وقد زعموا أن القرآن قد دل على ذلك وهو قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ (٢٤) / وأنه أراد صلاتكم نحو بيت المقدس، وهذا ص ١٠٥ باطل. لأنه إنما عني سبحانه إنه لا يضيع تصديقهم بالصلاة نحو بيت المقدس (٢٥).

(٢٢) لا يوجد داعي لهذا التكرار في نفي ورود خبر عن رسول الله ﷺ صريح باللفظ الذي يريده المصنف، لأنه لم يقع ولا يوجد من يدعيه، ولكن ما نقل عن الصحابة من تفسير هذه الألفاظ الدينية والشرعية وكذلك ما ورد عن الرسول ﷺ في تفسيرها كاف في إثبات النقل، ومن ذلك الأحاديث المبينة لمعنى الإسلام والإيمان والإحسان شرعاً. وكذلك الأحاديث المبينة للمراد بالصلاة والزكاة مع المقارنة بمدلولاتها قبل النقل كاف في إثبات النقل. (٢٣) هذه دعوى يبطلها ما ذكرناه في العاشية المتقدمة. (٢٤) سورة البقرة آية (١٤٣).

(٢٥) ورد تفسير الإيمان في هذه الآية مرفوعاً عن البراء في مسند الطيالسي برقم (٧٢٢) وفسره البخاري بالصلاة في ترجمة باب (٣٠) من كتاب بدء الوحي (٢٩/١). ويدل عليه حديث رقم (٤٠) ورقم (٤٤٨٦)، وأخرجه الترمذي من حديث ابن عباس برقم (٢٩٦٨) وقال : حديث حسن صحيح، وبهذا فسر الآية الماوردي في النكت والعيون (١٦٧/١). ولم ينكر وجهاً آخر، وأما الزمخشري المعتزلي فقد فسر الإيمان بالثبات على الإيمان، وذكر تفسير الإيمان بالصلاة بصيغة التضعيف، كما في الكشاف (١٠٠/١). وقول الباقلاني بأنه تفسير باطل لا يستقيم له مع ما أورده من النقل في سبب نزول الآية. وقد فسرهما إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٣٥ بقوله : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين.

وكذلك المراد بقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المصلين » (٢٦) لأنه عنى المصدقين بوجوب الصلاة باتفاق، فيوصف التصديق بالصلاة صلاة على طريق المجاز والإتساع، وذلك من موجب اللغة على طريقتهم في التجوز. وأما أن يكون نَقْلَ الاسم إلى ذلك وجَعَلَهُ حقيقة له بعد أن لم يكن كذلك، فإنه باطل .

وقد تعلقوا في ذلك بما روي عن النبي ﷺ من قوله : « الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » (٢٧). فإنه من قولهم تعلق باطل، لأن هذا الخبر من أخبار الأحاد عندهم، وفي أنون منازل أخبار الأحاد، (٢٨) وهو غير موجب للعلم.

والكلام في هذا الباب كلام في أصل عظيم لا يحل الخلاف فيه والقول بغير الحق، فلا يجوز أن يعمل في تصحيحه بأخبار الأحاد. على أنه لو صح لوجب حمله على موافقة موجب الآيات. وما ذكرناه من الإجماع على أنه مخاطب للأمة باللغة العربية. ونقل أسمائهم إلى غير ما وضعت له خطاب بغير لغتهم، فيجب أن يكون أراد أن هذه الخصال والأفعال من دلائل

(٢٦) قال في الفتح الكبير (٢٦٥/٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أنس بن مالك بلفظ : « نهيت عن المصلين ». قال المناوي في فيض القدير (٢٩٠/٦) في رواية البزار « نهيت عن ضرب المصلين ». وأخرجه الدارقطني عن أنس بن مالك بلفظ المصنف هنا، ونقل عن الهيثمي في مجمع الزوائد : إن في سند الحديث عامر بن سنان وهو منكر الحديث.

(٢٧) رواه البخاري في كتاب الإيمان (٢٠/١) برقم (٩) بلفظ : « الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان » ، وأخرجه مسلم في باب بيان عدد شعب الإيمان بلفظ المصنف، إلا أنه فيه (شعبة) بدل (خصلة) ، كما أخرجه أيضاً بلفظ البخاري ، وانظر مسلم مع النووي (٣/٢) وأخرجه أبو داود برقم (٤٦٧٦)، والترمذي برقم (٢٦١٤)، وابن ماجه برقم (٥٧)، وسنن النسائي (١١٠/٨)، ومسند الطيالسي برقم (٢٤٠٢)، ومصنف ابن أبي شيبة (٥٢١/٨)، (٤٠/١١)، ومصنف عبد الرازق برقم (٢٠١٠٥)، وأحمد (٤١٤/٢ ، ٤٤٥) ، والبخاري في الأدب المفرد برقم (٥٩٨)، وأبو نعيم في الحلية (١٤٧/٦) وابن منده في الإيمان : (١٤٤ ، ١٤٥).

(٢٨) قوله : « في أنون منازل أخبار الأحاد ». مكتوبة في هامش المخطوطة، وعليه لفظ التصحيح، وأرجو أن لا تكون من لفظ المصنف. والحديث كما ظهر من تخريجه متفق عليه، والحديث المتفق عليه في أعلى درجات الصحة.

الإيمان وأماراته، وأفعال المؤمنين، فسمي الشيء باسم ما دل عليه مجازاً واتساعاً، فبطل التعلق بالخبر من كل وجه (٢٩).

وأما تعلقهم في ذلك بأنه لما حدثت في الشرع عبادات وأفعال نوات جمل وهيآت وشروط ، ولم يكن لها في اللغة أسماء احتيج إلى إحداث أسماء لها أو نقل أسماء لغوية إليها، فلما لم يحدث لها أسماء وجب أن تنقل الأسماء اللغوية إليها، لأن التكلم بها أخف على أهل اللسان من الأخذ لهم بالنطق بأسماء جديدة لم يستعملوها وألفاظ أعجمية، وذلك نحو القول صلاة وصيام وحج وأمثال ذلك من جمل الأفعال التي سميت في الشرع بهذه الأسماء كلها، كما يُحدث أهل الصنائع والحرف لما يحدثونه من الآلات أسماء يتواضعون عليها تمس الحاجة إليها. (٣٠)

فإن يقال لهم ، ومن أين لكم أنه قد حدثت في الشرع عبادة لم يكن لها في اللغة إسم، وهل الخلاف إلا في ذلك ؟ . فلا تجدون إلى ذلك سبيلاً.

ثم يقال لهم ، ومن الذي يُسلم لكم أن الله سبحانه والرسول عليه السلام قد جعلوا إسم الصلاة جارياً على جملة الأفعال التي منها ركوع وسجود وقيام وقعود (٣١) ، وما / أنكرتم أن يكون اسم الصلاة إنما يقع ص ١٠٦ منها على الدعاء فقط والرغبة إلى الله سبحانه، لأن الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعها نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس. فالإسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة

(٢٩) يريد بقوله من كل وجه، أي من جهة سنده حيث إنه لا يفيد العلم لعدم تواتره. ومن جهة دلالة حيث إنه ليس نصاً فيما استدلوا به عليه، ولذا فهو قابل للتأويل.

(٣٠) يريد بذلك وضع ألفاظ عرفية خاصة من قبل أهل الحرف لما يستجد عندهم من أدوات.

(٣١) وأبلغ ما يجاب به عن قول الباقلاني هذا ما قاله إمام الحرمين في البرهان (١٧٥/١) حيث قال : أما القاضي رحمه الله فإنه استمر على لجاج ظاهر ، فقال : الصلاة : الدعاء ، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال وهذا غير سديد فإن حَمَلَةَ الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة .»

وإن ضُمت إليه شروط شرعية (٣٢).

وكذلك الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب (٣٣)، وإنما قيل لنا امسكوا عن ذلك مع تبين نية، ومن وقت إلى وقت.

وكذلك الحج إنما هو القصد، ومنه قول الشاعر :

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سبب الزيرقان المزعفرا (٣٤)
يعني يقصدون عطاءه.

وقال آخر :

قالت سلمى تصبرتم فقلت لها لا والذي بيته بأسلم محجوج (٣٥)

يعني مرور مقصود، والحج هو القصد. ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص ، وعلى أوصاف وشروط مخصوصة (٣٦).

وكذلك الزكاة إنما هي النماء، فسمي إخراج الواجب من الأموال زكاة

(٣٢) اختلف الأصوليون في النقل عن الباقلاني في هذه المسألة : ، فنقل عنه إمام الحرمين في البرهان (١٧٤/١) : أن الألفاظ الشرعية مقرة على حقائق اللغات، لم تنقل ولم يزد في معناها. وعبارة الباقلاني هنا ليس مطابقة لما نقله عنه. فهو هنا يثبت انضمام شروط شرعية إليها. فقال في الصلاة : « وإن ضُمت إليه شروط شرعية » وقال في الحج : « ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص وعلى أوصاف وشروط مخصوصة.

(٣٣) قوله : الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب، فهذه ليست حقيقة الصيام لغة. فحقيقة الصوم لغة : الإمساك مطلقاً، ومنه قوله تعالى على لسان مريم ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً ۚ

(٣٤) أخرج شطره الثاني ابن فارس في مجمل اللغة (٢٢١/١) بنفس لفظ المصنف، ونسبه للمخبل السعدي. ونسبه أيضاً أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) للمخبل السعدي. ولكنه أبدل المحقق كلمة « سب » بكلمة (بيت) اجتهداً منه.

وينظر في ذلك اللسان ٢٢٦/٢ مادة حج وينظر شعر المخبل ص ١٢٥.

والزيرقان هو الزيرقان بن بدر السعدي التميمي أحد سادات قومه، وفد على النبي في قومه سنة تسع، وأسلم فولاه النبي صدقات قومه، وأقره على ذلك أبو بكر ثم عمر - رضي الله عنهما - له ترجمة في الإستيعاب لابن عبد البر (٥٦٠/٢).

(٣٥) لم استطع معرفة قائل البيت بالرغم من البحث الطويل عنه، وسؤال أهل اللغة عنه.

(٣٦) ينظر في معنى الحج في أصل اللغة والإصطلاح : مختار الصحاح ص ١٢٣، والمصباح المنير (١٢١/١) والقاموس المحيط ص ٢٣٤، ومجمل اللغة (٢٢١/١).

على معنى أنها إذا أخرجت بورك في المال ونما وزاد (٣٧).

وكذلك القول في سائر العبادات نوات الجمل في أن الإسم إنما يتناول ما كان له إسم منه في اللغة. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه، هذا على أنهم مختلفون فيما الصلاة من هذه الأفعال، وما يكون الفاعل له مصلياً وإن ترك ما عداه ، على ما قد ذكرناه في غير هذا الكتاب.

ويقال لهم ، ما أنكرتم - أيضاً - أنه إنما سميت جميع هذه الأفعال صلاة لكونها متبعاً بها فعل الإمام ومقتفٍ على أثره ، لأن التالي للسابق يوصف بأنه مصلٍ على أنه تالٍ له. فيقال : السابق والمصلي والصلاة تكون بمعنى الدعاء، وذلك هو المشهور (٣٨) في اللغة، ومنه قوله الله تعالى : ﴿ وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ (٣٩) وقوله تعالى : ﴿ ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قرباتٍ عند الله وصلوات الرسول ﴾ (٤٠).

يريد دعوات الرسول. ومنه سُميت الصلاة على الميت صلاةً لأنها دعاء له، وإن لم يكن فيها ركوع ولا سجود ولا جلوس.
ومن ذلك قول الأعشى (٤١) يصف خمأراً.

(٣٧) ينظر معنى الزكاة في أصل اللغة وفي الاصطلاح : مختار الصحاح ص ٢٧٣، والمصباح المنير (٢٥٤/١) ، والقاموس المحيط ص ١٦٦٧، ومجمل اللغة (٤٣٧/٢).

(٣٨) ذكر الإطلاقيين ابن فارس في مجمل اللغة (٥٢٨/٢) ، وزاد معنى ثالثاً. وهو أن الصلاة من صَلَّيتَ العود إذا لَبَّيتَه، لأن المصلي يلين ويخضع. وانظر في معناها القاموس المحيط ص ١٦٨١، والمصباح المنير (٢٤٦/١)، ورجع ما رجعه الباقلاني هنا.

(٣٩) سورة التوبة آية (١٠٣).

(٤٠) سورة التوبة آية (٩٩).

(٤١) الأعشى : هو ميمون بن قيس ولد بئرنا جنوب الرياض وهي المسماة الآن بمنفوحة سنة ٥٧٠ م وتوفي بها في السنة السابعة بعد الهجرة. عمي بعد تقدم السن . كان كثير الترحال، فسافر للشام والعراق واليمن والحبشة. له ديوان شعر مطبوع . كنيته أبو بصير ، ويلقب بالأعشى الكبير، وصناعة العرب . أحد أصحاب المطلقات. أترك الإسلام ولم يسلم. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٥٧/١). وخزانة الألب ١٧٥/٩. وطبقات فحول الشعراء للجمحي (٦٥/١).

لها حارسٌ لا يبرحُ الدهرَ دَنُّها وإن ذبحت صلى عليها وزمما (٤٢)

يعني دعا لها بالبركة خيفة فنائها.

ومنه قول الآخر :

وقابلها الريح في دَنُّها — وصلى على دَنُّها وارتسم (٤٣)

فهو دعاء لها بالبركة.

ومنه قول الآخر :

تقول بنتي وقد قَرَّبْتُ مرتحلاً

يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي يوماً فإن لجنب المرء مضجعا (٤٤) / ص ١٠٧

وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من نقل إسم لغوي إليها وثبت بذلك ما قلناه. وهذه جملة مقنعة في هذا الباب إن شاء الله.

(٤٢) البيت للأعشى - كما ذكر المصنف - ولفظه في الديوان ص ١٦٤ « ما يبرح الدهر بيتها » و « إذا » بدل و « إن » ، وفي المخطوطة أصلح الناسخ كلمة (دنها) ببيتها. وفي شرح اللمع (١٨٢/١) ورد غير معزو بلفظ : « لها حارس لا يبرأ الدهر نونها » . ومعنى كلمة (زمما) : ضم شفتيه مترنماً. ديوان الأعشى الكبير - تقديم مهدي محمد ناصر الدين ط دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٩٨٧ م.

(٤٣) هذا البيت للأعشى الأكبر ميمون بن قيس من قصيدة له في الخمرة في ديوانه ص ٣٥. وورد معزواً له بنفس هذا اللفظ في الصحاح في ما نتي صلا ورسم، وفي اللسان في مادتي رسم وصلا، وفي معجم مقاييس اللغة (٣٠٠/٣) نسبه أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨١/١) لابن دريد. اعتماداً على قول صاحب اللسان : « وأنشد ابن دريد » وإنشاده للبيت لا يدل على أنه له.

(٤٤) البيتان للأعشى الكبير ميمون بن قيس ، وهما موجودان في ديوانه. ووردا في لسان العرب (١٩٩/١٩) مادة ضجع وفيه (فاغتمي) بدل (فاغتمضي) ونسبه الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) للأعشى، وذكر أنه يخاطب به ابنته.

بَاب

الكلام على من زعم أن في القرآن ما ليس من لغة العرب وكلها (١)

فإن قال قائل ، كيف يسوغ لكم أن تقولوا إن جميع الخطاب المنزل على الرسول عليه السلام بلغة العرب مع اختلاف الناس في هذا الباب. وقول كثير ممن يتعاطي الآداب والتبحر في معرفة الألفاظ والأوزان إن في القرآن ألفاظاً كثيرة ليست بعربية نحو قوله تعالى : ﴿ كمشكاة فيها مصباح ﴾ (٢) والمشكاة كلمة هندية (٣)، ومنه - أيضاً - قوله تعالى :

(١) ذهب للقول بعدم وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن الإمام الشافعي - رحمه الله - فقال في الرسالة ص ٤٢ : « والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب » وقال به أيضاً أبو عبيدة فقال : إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول . وقال به - أيضاً - ابن جرير الطبري واعتبر ما نقل عن ابن عباس من الكلمات المنسوبة لغير العربية إنما هي من توارد اللغات وتوافقها. وقال به من أهل اللغة ابن فارس على ما في « الصاجي » ص ٤٦.

واختلف في عدد الألفاظ الموجودة في القرآن عند القائلين بذلك فذكر ابن السبكي في نظم له سبعاً وعشرين لفظاً، وزاد ابن حجر أربعة وعشرين في نظم له. وقال السيوطي في المذهب ص ١٠١ واستدركت عليهما اثنين وسبعين لفظاً بعضها من مادة واحدة فتكون بدون تكرار ستون لفظاً، فبلغ ما عند الجميع مائة وسبع عشرة لفظة. وينظر الإتيان (١٢٥/١) وقد لخص فيه ما في « المذهب » له. وينظر البحر المحيط (١٥٨/٢ - ١٧٨).

وفي شرح الكوكب المنير (١٩٢/١) قيد نفي وجود غير عربي بغير العلم. بمعنى أنه يوجد بغير العربية بعض الأعلام. فأخرج الأعلام عن محل النزاع. ونسب هذا القول لأكثر العلماء، وذكر من الحنابلة . أبا بكر عبد العزيز والقاضي أبا يعلى وتلميذه أبا الخطاب وابن عقيل والمجد بن تيمية. وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ٢٢، وفواتح الرحموت (٢١٢/١) والمزهر (٢٦٦/١)، والمسودة ص ١٥٧، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٧٨/٢)، والعدة (٧٠٨/٣) والمستصفي (١٠٥/١).

(٢) سورة النور آية (٣٥).

(٣) نقل السيوطي في المذهب ص ٨٨ من طريقين الأول أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه عن سعيد ابن عياض اليماني - والثاني أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد . بأن المشكاة هي الكوة بلغة الحبشة، وليس كما ذكر المصنف أنها هندية. وقد تابع المصنف الأمدي في الإحكام (١٥٠/١) والفزالي في المستصفي (١٠٥/١) ، وأبو يعلى في العدة (٧٠٨/٣) وأبو الخطاب في التمهيد (٢٧٨/٢).

وما في المذهب موافق لما في المحصول (٤١٩/١/١) والوصول إلى الأصول لابن برهان (١١٦/١).

﴿ ثيابُ سندسٍ خضرٍ واستبرق ﴾ (٤) والقول استبرق زعموا (أنها) (٥)
كلمة فارسية (٦). قالوا : وقد استعملت العرب - أيضاً - بعض ألفاظ الروم
والفرس فقالوا : « فسطاط » وهي كلمة رومية (٧). وطرز (٨) وسندلي (٩)
وهما كلمتان فارسيتان. قالوا : وقد قال بعض السلف إن الأب لا يعرف في
كلام العرب (١٠) وهو قوله تعالى ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ (١١) وذكر الأعشى في
بعض قصائده الفسحة (١٢) ويعني به صلة المجلس، وهي كلمة غير عربية
ولا معروفة في اللسان.

(٤) سورة الإنسان آية (٢١).

(٥) (أنها) إضافة من المحقق.

(٦) وردت كلمة استبرق في القرآن في أربع مواضع . ومعناها الديباج الغليظ. وهي كلمة فارسية
كما نقل هذا السيوطي في المذهب ص ٢٧ عن الضحاك وأبي عبيد وأبي حاتم. وينظر في ذلك :
المعرب للجواليقي ص ١٥ وابن قتيبة في تفسير غريب القرآن ص ٢٦٧. واختلف في لفظها في
الفارسية. فقال الضحاك « استبره » ومعناها الغليظ. وقال بعضهم لفظها « استبرك »، وهو
قماعش منسوج من الحرير والذهب . وانظر المعجم الذهبى للتونجي ص ٦٦.

(٧) الفسطاط : مجتمع أهل الكورة، وموضع في مصر، كما في القاموس المحيط ص ٨٧٩. وقال في
المصباح المنير ص ٤٧٢ بكسر الفاء ضمها بيت من الشعر، وكذلك في مختار الصحاح ص
٥٠٣، وذكر فيه ست لغات. ولم يذكر أحد من هؤلاء أنها معربة ، وفي مجمل اللغة لابن فارس
(٧٢٠/٢) الفسطاط الجماعة وضرب من الأبنية، ولم يذكرها السيوطي في المذهب لأنها ليست
واردة في القرآن.

(٨) في المخطوطة (طرز) والصواب (طرز) ، ذكر ابن فارس في مجمل اللغة (٥٩٤/١) أنها
بمعنى « الهيئة » فارسي معرب ، وأنشد قول الشاعر : شم الأنوف من الطراز الأول. وينظر
- أيضاً - المعرب للجواليقي ص ٢٢٣.

(٩) لعلها بالصاد فتكون السندلي. قال في مختار الصحاح ص ٢٣٦ كلمة أعجمية وهي شبه الخف
وجمعه صنادل.

(١٠) الأب : المرعى كما في مجمل اللغة لابن فارس (٧٨/١) وفي مختار الصحاح ص ٢، والمصباح
المنير ص ١، والقاموس المحيط ص ٧٤، وزاد أنه نهر ينسب إلى أبي بن الصامغان من ملوك
النبط، وذكر الماوردي في النكت والعيون (٤٠٤/٤) سبعة أوجه في تلويل كلمة « أب » ، ونقل عن
عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال : « قد عرفنا الفاكهة فما الأب ؟ » ، كما أخرج هذا
الأثر عن عمر ابن جرير في تفسيره، وابن كثير وحكم عليه بصحة الإسناد. ونقل السيوطي في
المذهب ص ٢١ أنها من لغة أهل المغرب.

(١١) سورة عبس آية (٣١).

(١٢) لم أجدها في ديوانه. ولعل الكلمة فيها تصحيف.

واعلموا - وفقكم الله - أن هذا القول خلاف على جميع سلف الأمة ، وهو قول شذوذ منهم ، وقليل من كثير أحدثوا خلافاً بعد الإجماع (١٣) غير معتد به ، وجميع ما قدمناه من أي القرآن التي أخبرنا الله فيها إنه أنزله بلسان عربي مبين أوضح دليل على فساد قولهم .

وقد دل على ذلك - أيضاً - قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ (١٤) . ودل عليه - أيضاً - قوله تعالى ﴿ وإنه لذكر لك ولقومك ﴾ (١٥) يعني شرف لك ولقومك من حيث كان منزلاً بلسانهم . وقوله تعالى : ﴿ فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون ﴾ (١٦) ومن أوضح ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ (١٧) أي بلسانين عربي وأعجمي (١٨) ، فهلا كان بلسان واحد فيكون أبلغ في الآية ، ولئلا يقولوا هذا / ويقولوا إن منزه ومورده عجز عن إيراده ونظمه على هذا الحد من البلاغة بلسان واحد ، وأنه محتاج في ترتيبه والكشف عن معناه إلى الإستعانة بلسان العجم ، ولو كان عالماً بوجوه النظم وكثرة الإتساع والإنبساط والقدرة على نظم اللسان العربي لما احتاج إلى خلطه والإستعانة في نظم بلسان أعجمي ، فيكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن ، وأخبر تعالى أنه منزل بلسان واحد ،

(١٣) دعوى الإجماع من سلف الأمة على عدم وجود كلمات بغير العربية ينقضه ما نقل عن ابن عباس والضحاك وسعيد بن جبير وغيرهم من وجودها .

(١٤) سورة الشورى آية (٧) .

(١٥) سورة الزخرف آية (٤٤) .

(١٦) سورة الدخان آية (٥٨) .

(١٧) سورة فصلت آية (٤٤) .

(١٨) هذا التؤول الذي ذهب إليه المصنف يخالف ما نقله السيوطي في المذهب ص ١٣ عن ابن جرير الطبري في تفسيره أنه أخرج عن سعيد بن جبير أنه قال : « قالت قريش لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً وعربياً . فأنزل الله قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ فأنزل الله بعد ذلك القرآن بكل لسان . فيه ﴿ حجارة من سجيل ﴾ فارسية ، وقد نبه ناسخ المخطوطة في الهامش على مخالفة تأويل الباقلاني لغيره .

وأنه لا أعجمي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات (١٩)، ونص على السبب الذي لأجله جعله عربياً فقط غير ممزوج ولا مختلط مشوب . ثم أكد هذا المعنى - أيضاً - وأوضحه بقوله تعالى : ﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين ﴾ (٢٠) فأخبر أنه بغير لسان الفرس، ولو كان فيه أعجمي غير عربي لقالوا له مسرعين : وفيه أعجمي غير عربي، فلم لم تقل بلسان أعجمي ؟ ولم صار بالنسبة له إلى لسان العرب أولى من نسبته إلى لسان العجم ؟ ولقالوا له : ما قلنا أن جميعه أعجمي، وإنما قلنا إن فيه كلمات أعجمية يُعينك بها سلمان (٢١) أو غيره، وهي فيه منها كذا وكذا، وكل هذا يوجب القدح في الإعجاز ، ويقدح فيما نص الله سبحانه عليه بأنه عربي مبين (٢٢). وقد حرصه الله سبحانه من ذلك، فبطل ما قالوه. ولولا ما ذكرناه من نفي هذه الشبهة، وقوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فُصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ (٢٣) لأجزنا أن يكون

(١٩) دعوى الباقلاني أنه لا يوجد فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات يصعب إثباته. وبعض من وافقه أخرج بعض الأعلام عن محل النزاع، مثل إبراهيم، لأن النحاة قد اتفقوا على منعها من الصرف العلمية والعجمة. فصرحوا بأنها أعجمية وينظر في ذلك المذهب ص ١٢، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

(٢٠) سورة النحل آية (١٠٢).

(٢١) هو أبو عبد الله سلمان الفارسي. سئل عن نسبه فقال : أنا ابن الإسلام. أصله من فارس كان أبوه من الدهاقين. قصة إسلامه مشهورة. أول مشاهدته الخندق، ولم يتخلف عن معركة بعدها، أخى الرسول ﷺ بينه وبين أبي الدرداء . أشار على الرسول ﷺ بحفر الخندق في غزوة الأحزاب، سكن العراق وتوفي بالمدائن سنة ٢٦. له ستون حديثاً.

وله ترجمة في الإصابة (٦٢/٢) ، والإستيعاب (٥٦/٢) ، وتهذيب الأسماء واللغات (٢٢٧/١) وحلية الأولياء (٢٨٥/١).

(٢٢) قول الباقلاني أن دعوى وجود الفاظ بغير العربية في القرآن يوجب القدح في إعجاز القرآن ويقدح في وصف الله سبحانه للقرآن بأنه عربي، أجاب عنه جماعة أنه لا يلزم ذلك ، لأن دعوى وجود كلمات غير عربية لا يخرجها عن كونه عربياً. ووصف الفزالي في المستقصى (١٠٦/١) هذا اللزم الذي ذكره الباقلاني أن فيه تكلفاً، لا حاجة له.

(٢٣) سورة فصلت آية (٤٤).

المراد بقوله تعالى : « قرآنا عربياً » وما أشبه ذلك أن معظمه وكثيره بلسان العرب (٢٤)، ولكن نصُّ الله على نفيه عن ما ليس من لغة العرب منع من هذا التجويز.

ويدل على ذلك أنه لو كان منه غير عربي لوجب بمستقر العادة موافقة قريش له على ذلك، ولوجب اعترافه به ولوجدوا مساعاً إلى الطعن في القرآن وإلى أن يقولوا : ليس فيما أثبت به من طوال السور وقصارها إلا وفيه ألفاظ أعجمية ليست من كلامنا ونحن لاندعي القدرة على وزن كلام ونظمه بعضه عربي وبعضه / أعجمي، وإنما نقدر على معارضته لو كان كله ص ١٠٩ بلساننا، فيصير التعلق بهذا أعظم شبهة قاذحة في الآية ، فدل ذلك على فساد ما قالوه.

ولأنه كان يجعل لهم بذلك طريقاً إلى شبهة أخرى، وهو أن يجحدوا كثيراً من ألفاظهم العربية التي في القرآن، ويقولوا إنها ليست بعربية، فيدخلون بذلك شبهة إذا أقر لهم في الجملة بأن منه ما ليس بعربي، وعلى أنه لو ثبت أن في القرآن ألفاظاً قد تكلمت الهند وغيرها من العجم بها وبأمثالها لوجب أن تكون تلك الألفاظ عربية، وأن تكون العرب هي السابقة إلى التكلم بها وإن اتفق للعجم النطق بها، ويكون الدليل على أن العرب قد سبقت إليها إضافة الله سبحانه الكلام إليها دون العجم. ولا بد أن يكون معنى هذه الإضافة إليهم أنهم هم المبتدئون السابقون إليها . ولو سبقت العجم إلى وضعها لوجب إضافتها إليها، وقد تستعمل العجم كثيراً من ألفاظ العرب لضيق لغتها وتعذر الكلام عليهم، فيقولون « حراق » مكان « سراح » و « شروال » مكان قولهم « سراويل » (٢٥) وأمثال ذلك مما يعدون

(٢٤) ما ذكره الباقلاني - هنا - ليس مبرراً كافياً لنفي جواز أن يكون المراد بوصف القرآن أنه

عربي بقوله تعالى : (قرآنا عربياً) أنه عربي في أسلوبه وصياغته ومعظم ألفاظه.

(٢٥) في مختار الصحاح ص ٢٩٦ قال سيبويه « سراويل » واحدة، وهي أعجمية أعريت، فاشبهت من كلامهم ما لا ينصرف . ومن النحويين من لا يصرفه أيضاً ويزعم أنه جمع سروال. وقال في =

لفظه ضرباً من التعبير ويقرون أنه لا إسم له في لغتهم.

والعبرانيون (٢٦) يقولون في السماء « شما » وفي الإله « ألوها » وفي الحياة « حيا » وفي الرأس « رسيا » ، فيعدون ذلك ضرباً من التعبير باتفاق تواضعهم على التكلم بألفاظ يسيرة معدودة من الألفاظ العربية لا يخرجها عن أن تكون عربية. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

فصل

وقد اعتمد القائلون بهذه البدعة في الدلالة على ما ادعوه بأن قالوا : وجدنا في كتاب الله عز وجل ألفاظاً غير معروفة في لسان العرب، ولا فيها أمانة تدل على أنها من لسانها بأن تدخل في باب الإشتقاق المعروف فتعلم مم اشتقاقها، ولا هي على وزن شيء من أبنية كلامهم، فيعلم بذلك أنها من جملة لغتهم، مثل قوله « استبرق » وما جرى مجراه مما لا يعلم في اللغة أصله واشتقاقه، ولا هو على أبنية شيء من كلامهم.

فيقال لهم ، / ما أنكرتم من أنه لا يجب نفي كون الكلمة من لغتهم، ص ١١٠ لأجل عدم العلم بما اشتقت منه، ولا بأنها خارجة عن أن تكون على وزن شيء من كلامهم، بل يمكن أن تكون الكلمة أو الكلمات خارجة عن الكلمات التي هي على بعض أوزان كلامهم، وأن تكون العرب لم تضع جميع ألفاظها على أبنية وأوزان متشاكلة ومتناسبة (٢٧) وعلى ما بني عليه العروض الذي أخذ به الخليل (٢٨) . وما يدقق فيه أهل العلم باللغة من وضع الأبنية

= القاموس المحيط ص ١٢١١ « السراويل » فارسية معربة. والشروال بالشين لغة. وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٤٩٤/١) والسراويل أعجمية والجمع سراويلات. وقال في المصباح المنير ص ٢٧٥ : والجمهور على أن السراويل أعجمية، وقيل عربية جمع سروالة.

(٢٦) العبرانيون : نسبة إلى عابر بن أرفخشذ بن سام بن نوح على ما في لسان العرب (٤/٥٣٣).
(٢٧) الألفاظ في اللغة العربية تنقسم إلى مشتق وجامد . وعلى هذا لا يلزم أن تكون جميع الألفاظ الموجودة في اللغة مشتقة، أو يمكن الإشتقاق منها، وذكرنا من ذلك كلمة « الرائحة » فهي جامدة لا يشتق منها فعل.

(٢٨) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي البصري أبو عبد الرحمن . إمام العربية ومستنبط =

والأوزان وتعاطي الإشتقاق. ومن أهل اللغة من ينكر الإشتقاق جملة (٢٩)، بل ما أنكرتم أن يكون في الأسماء ما هو على وزن بعض الأفعال (٣٠). ومنها ما ليس في لغتهم على وزن مبنى من مباني الأفعال.

فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً.

ويقال لهم ، بضرورة تعلمون أن جميع الأسماء يجب أن تكون مشتقة من معنى معروف وعلى أبنية شيء من الأفعال أم بدليل ؟

فإن قالوا ، بضرورة أو بتوقيف الصميم من العرب على ذلك، علم بقولهم الباطل. وإن قالوا بدليل. سئلوا عنه. ولا سبيل لهم إلى ذكر شيء من ذلك.

ثم يقال لهم ، لو سلم لكم أن الإسم في لغتهم لابد أن يكون على وزن بعض الأفعال وأن يكون قوله « استبرق » على وزن استفعل واستعجل واستغفر واستحقر واستحجر في أمثال هذه الأسماء ، ويسمى الأصل أفعال مستقبلية، لأنك تقول يزيد الشيء ويعمر الربع ويشكر زيد في غد، وسيزيد المال فيشكر الرجل، ويعمر الربع. وقالوا - أيضاً - رجل عدل، والعدل فعله. ومن هذا - أيضاً - قولهم « أوعك » (٣١) لأنه اسم فعل من الأمراض. وقيل هو الدعك من الحمى، وقيل نفس الحمى. وقال يزيد بن

= علم العروض. أستاذ سيبويه، وصاحب كتاب العين المشهور في ضبط اللغة . كان شاعراً مقلداً. توفي بالبصرة سنة ١٧٠ هـ وعمره أربع وسبعون سنة، وقيل غيره.

له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٦٣ وتاريخ العلماء النحويين للمفضل المصري تحقيق عبد الفتاح الحلوص ١٢٤ - ١٣٤ . وذكر عشرات الكتب التي ترجمت له.

(٢٩) كون بعض أهل اللغة ينكر الإشتقاق جملة، أشار له السيوطي في المزهرة (٣٤٥/١) نقلاً عن ابن فارس في فقه اللغة، حيث قال : أجمع أهل اللغة إلا من شذ منهم أن اللغة العرب قياسية، وأن العرب تشق بعض الكلام من بعض إلى أن قال « علم ذلك من علمه وجهله من جهله » وما دام أن منكر الإشتقاق شنوء من أهل اللغة فلا يعتد بقولهم.

(٣٠) وذلك مثل « أحمد » على وزن أفعل.

(٣١) الوُعْك : مَفْتُ الحمى كما في مختار الصحاح ص ٧٢٩، وقال ابن فارس في مجمل اللغة

(٩٣٠/٤) الوُعْك : الحمى.

حجبة (٢٢) عند منصرفه من عسكر علي رضي الله عنه إلى معاوية :
وقالوا علي ليس يقتل مسلماً فمن ذا الذي يستحيي الرقاب ويفتك
وقالوا الهدى هذا فإن يكن الهدى فشلت يميني واعتري الجسم أوعك
نقول اعتراه الحمى أو رعدتها، وقد سمي به الشخص، وإذا كان ذلك
كذلك سقط، ما تعلقوا به.

واستدلوا - أيضاً - بأن النبي ﷺ لما كان مبعوثاً إلى العرب والعجم
وجميع الأمم وجب أن يكون في ألفاظه وألفاظ القرآن الذي أتى به ألفاظ
بجميع اللغات على اختلافها لكونه مبعوثاً إلى جميع / أهلها.

ص ١١١

وهذا - أيضاً - باطل من وجوه :

أقربها ، أنه يجب أن يكون في القرآن جميع اللغات من التركبية
والزنجية والبربرية والخوارزمية والنبطية (٢٣). وهذه جهالة ممن صار إليها،
ومعلوم كذبه فيها، ويدل على ذلك ما تلوناه من أي القرآن وتقدم الإجماع
على خلافه.

(٢٢) في أصل المخطوطة « يزيد بن حجة » وأشار الناسخ في الهامش إلى أنه حجبة بدل حجة
والذي وجدته في الكامل لابن الأثير (٢٨٧/٣) من حوادث سنة ٣٦ هـ. استعمل علي بن أبي
طالب - رضي الله عنه - يزيد بن حجبة التيمي على الري من تيم اللات. فكسر من خراجها
ثلاثين ألفاً. فاستدعاه علي - رضي الله عنه - وأنكر أنه أخذ شيئاً من المال. فضربه وحبسه. ثم
تمكن من الهرب إلى معاوية - رضي الله عنه - بالشام. وبقي في الشام إلى أن اجتمع الأمر
لمعاوية فولاه الري. قيل أنه شهد مع علي الجمل وصفين والنهروان، وذكر ابن الأثير في الكامل
(٢٢١/٣) أنه ممن شهد على سند التحكيم بين علي ومعاوية. ولكن قال التيمي بدل التيمي. وقد
وجدت في البداية والنهاية ٢٧٨/٧ أن الذي شهد على سند التحكيم من رجال علي هو يزيد بن
جحفة التيمي - وفي تاريخ الطبري (٥٤/٥) ممن شهد على صدك التحكيم، يزيد بن حجبة بن
ربيعة التيمي وفي تاريخ الطبري (٢٧٣/٥) أنه كان بريد زياد بن أبي سفيان إلى معاوية في أمر
حجر بن عدي بن جبلة الكندي . ولم أجد البيتين في ترجمته فيما اطلعت عليه.

(٢٣) نسبة لأقوام هم على التوالي : الترك والزنج والبربر وسكان خوارزم. وأما النبطية فنسبة
للأقباط وهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق على ما في مختار الصحاح ص ٥٩٠. ثم أصبحت
اللفظة تطلق على أخلاط الناس وعوامهم.

فإن قالوا ، كيف تقوم الحجة بالقرآن على جميع أهل اللغات ؟
قليل لهم ، بأن يعلم العقلاء المكلفون منهم أن قريشاً أفصح العرب
وأقدر من كل من تقدم وتأخر على نظم الكلام وسائر الأعاريض والأوزان ،
فإنه عليه السلام تحداهم بمثل القرآن في نظمه وحالهم حالهم في المناكرة
والمنافرة والإختلاف والانحراف عنه وما خرجوا إليه من حربه ومسابقته
فعجزوا عن معارضته أو معارضة سورة منه ^(٣٤) ، فيعلمون عند ذلك أنه آية
له ، كما يعلم من ليس بساحر ولا طبيب أن ما ظهر على يد موسى وعيسى
عليهما السلام من قلب العصا حية وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الميت أنه
عظيمة . وقد بينا القول في ذلك في كتاب « تعريف عجز المعتزلة عن إثبات
دلائل النبوة وصحتها على مذاهب المثبتة » ^(٣٥) بما يغني يسيره إن شاء الله .
فأما تعلقهم بأن المشكاة هندية لا يعرف في اللغة العربية ، فإنه قول
باطل لأن أصلها الذي أخذت منه ويعود معناها إليه هو الانفراج من المشكاة
والشكوى للأمر وللرجل الذي ينفرج بذكرها معيدها ومبدئها . والمتزوج
بنشرها وبثها قالوا : ومنه سُميت واحدة الأوراق التي يمخض فيها اللبن
شكوة ^(٣٦) . فالمشكاة من الكوة والفرجة في الجسم الحاجز بين الشيء

(٣٤) لقد تحدى الله سبحانه وتعالى العرب بالقرآن على ثلاث مراحل على التوالي :
الأولى : أن يأتوا بمثله في قوله تعالى : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾ .
الثانية : أن يأتوا بعشر سورٍ من مثله في قوله تعالى : ﴿ قل فأتوا بعشر سور مثله
مفتريات ﴾ .
الثالثة : أن يأتوا بسورة من مثله في قوله تعالى : ﴿ أم يقولون افتراء قل فأتوا بسورة
مثله ﴾ .

(٣٥) لم أجد في مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (٤٩/٤/١) بهذا الإسم شيئاً من كتبه
ولعله يريد أن هذا جزء من أحد كتبه كالتمهيد الذي معظمه نقاش للمعتزلة . ولم يذكر هذا الكتاب
في مصنفاته الذين حققوا كتبه أو ترجموا له .

(٣٦) قال ابن فارس في مجمل اللغة (٥١٠/٢) : الشكوة : السقاء الصغير . وقال في مختار
الصحاح ص ٣٤٥ : الشكوة : جلد الرضيع وهو اللبن ، والمشكاة : الكوة التي ليست بنافذة . ولم
يذكر أنها معربة .

وغيره. وهي من أبنية كلامهم وموافقة لقولهم مرقاة ومخلاة (٣٧)، وما جرى مجرى ذلك.

وأما تعلقهم (٣٨) بقوله تعالى : « وفاكهة وأبا » (٣٩) فقد قال الجمهور من أهل اللغة إنه الحشيش (٤٠). وقد يجوز أن يعرف هذا - من غريب كلامهم - الواحد والنفر، ولا يخرج ذلك عن كونه لغة لهم ومعلوماً معناه عندهم. وهذه جملة في هذا الباب مقنعة إن شاء الله.

(٣٧) في القاموس المحيط ص ١٦٦٤ : المرقاة : الدرجة. وكذلك وردت في مختار الصحاح ص ٢٥٤،

وذكر فيها لفتين بكسر الميم وفتحها، وقال في المصباح المنير ص ٢٣٦ إنها موضع الإرتقاء .

وأما المخلاة فهي كما في القاموس المحيط ص ٦٥٣ : ما وضع فيه. وقال في مختار

الصحاح ص ١٨٩ إنها ما يجمع فيه الخلى أي الرطب من الحشيش.

(٣٨) في المخطوطة « تعقلهم » وهو تصحيف.

(٣٩) سورة « عبس » : ٣١.

(٤٠) تقدم أن الماوردي في تفسيره (٤٠٤/٤) نقل في معنى الأب سبعة أوجه .

بساب

القول في تفسير جملة من حروف المعاني

واعلموا - وفقكم الله - أن القول « حرف » يقع على طرف الجسم وشفيره / ولذلك يقولون حرف الطريق وحرف الإجانة ^(١) والرغيف وحرف ص ١١٢ الوادي والجبل. ويقع على الحرف المكتوب من حروف المعجم. ويقع في اللغة على الناقة، ويقع على الكلمة التامة. ولذلك يقولون ما فهمت هذا الحرف من كلامهم وما أخطأ فلان وما أصاب في حرف من كلامه يريدون في كلمة منه ^(٢).

فأما الحرف اللغوي الذي يتكلم أهل اللغة على معانيه وأحكامه فهو : « اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وكل جملة من القول والداخل عليها لتغيير معانيها وفوائدها » ^(٣) ، نحو في ومن وإلى، وبعد وحتى وما نذكر جملة منه.

فصل ^(٤)

القول في معنى « هَنْ » ، ^(٥)

ولن ثلاثة مواضع فتجيء للخبر والجزاء والإستفهام ^(٦).

(١) الإجانة : بتشديد الجيم إناء يغسل فيه الثياب، والجمع أجاجين. أنظر المصباح المنير ص ٦ ومختار الصحاح ص ٧.

(٢) أنظر المعاني التي ذكرها الباقلاني لكلمة « الحرف » القاموس المحيط ص (١٠٣٣) ، فقد ذكرها كلها وزاد عليها أنه يأتي بمعنى وجه واحد أو على شك ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ﴾ ويأتي بمعنى لغة، ومنه قوله ﷺ : « نزل القرآن على سبعة أحرف » أي سبع لغات. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ١٣١ والمصباح المنير ص ١٣٠.

(٣) عرفه في القاموس المحيط ص ١٠٣٣ بأنه « ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل » ثم قال وما سواه من الحدود فاسد.

(٤) في المخطوطة « باب » وجعل الكلام على بعض الحروف في فصول فوحدت ذلك.

(٥) بدأ المصنف بـ (مَنْ) وهي في الواقع اسم وليست حرفاً. ولكن جرى على عادة المؤلفين في حروف المعاني مثل علي بن عيسى الرماني المتوفي سنة ٣٨٤ هـ بأنه يذكر ما يسمى بالألوات سواء كانت حروفاً أم أسماء.

(٦) ذكر المصنف ثلاثة أوجه لاستعمال (مَنْ) ، ولكن زاد الرماني في كتاب حروف المعاني ص =

نحو قولك في الخبر :

أعجبني من رأيت ، وجاعني من لقيت.

ومجيئها للشرط والجزاء ، نحو قولك : من جاعني أكرمته، ومن عصاني عاقبته.

وأما مجيئها للاستفهام فنحو القول : من عندك ؟ ومن كلمك ؟

وهي موضوعة للعقلاء خاصة، ولا تصلح أن تقول : في جواب من عندك ؟ الحمار والثور، ولا في الخبر رأيت من عرفت وتعني الثور، ولا في الجزاء. من دخل داري عاقبته وتعني الثور (٧).

فصل

القول في معنى ، أي ،

ولاي - أيضاً - ثلاثة مواضع : فتجيء للخبر والشرط والجزاء والإستفهام (٨).

فمجيئها للخبر، نحو قولك : لا ضَرْبَ ولا كَلَمَ أيهم قام، وأيهم في الدار.

١٥٧ أربعة أوجه أخرى هي :

(أ) الموصوفة : وتكون نكرة مثل : مررت بمن خير منك.

(ب) المحمودة على التكرير : كقوله تعالى ﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾ يونس : ٤٢

(ج) المنقولة من أجل أم كقوله تعالى : ﴿ آمن هو قانت أثناء الليل ﴾.

(د) الموسومة بعلامة النكرة : كقول الشاعر : منون أنتم ؟

(هـ) يوجد تفصيل دقيق لاستعمالات (مَنْ وما) . والموضع الذي مثل به المصنف لا يجوز فيه استعمال

(مَنْ) في موضع (ما) . ولكن توجد مواضع أخرى يمكن أن يستعمل أحدهما مكان الآخر

مثل قوله تعالى : ﴿ فمنهم من يمشي على بطنه ﴾ النور : ٤٥ . ومثل قوله تعالى : ﴿ والسماء وما

بناها ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ ، ينظر في ذلك الكليات للكفوي ص

٨٢٣ - ٨٢٨ . فقد جمع كل ما يتعلق بهما .

(٨) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٥٩ لاي سبعة أوجه من الإستعمال ، وينظر ما يتعلق

بأي وأوجه استعمالها الكليات للكفوي ص ٢٢٠ .

ومجيؤها للاستفهام، فنحو القول : أي الناس رأيت ؟ وأيهم عرفت ؟ .
وكونها شرطاً وجزاء نحو قولهم : أيهم تضرب أضرب، وأيهم تكلم
أكلم.

فصل

القول في معنى من

ولن ثلاثة مواضع : (٩)

أحدها : إفادة إبتداء الغاية، وهذا أصلها على ما ذكره القوم، وهي
نقيضة « إلى »، لأن « إلى » تجيء لإنتهاء الغاية و« من » لابتدائها. وقد
تدخل في الكلام للتبعيض وتكون صلة في الكلام زائدة.

فأما كونها لإبتداء الغاية، فنحو قولهم : جئتُ من الحجاز إلى العراق،
وهذا الكتاب والرسول من زيد إلى عمرو، وتعني ابتداء مجيئه وصدوره من
زيد، وأنها إنتهيا إلى عمرو وإلى العراق (١٠).

وأما مجيؤها للتبعيض، فنحو قولك : أخذت من مال زيد ومن علمه،
ونلتُ من طعامه.

(٩) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف من ٩٧ معانٍ أخرى لها، منها :
الأول : الجنس ومنه قوله تعالى : ﴿ واجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ سورة الحج : ٣٠
الثاني : تأتي بمعنى « عن » عند الكوفيين، ومنه قوله تعالى : ﴿ الذي أطعمهم من جوع وآمنهم
من خوف ﴾ .

الثالث : تأتي بمعنى « الباء » ومنه قوله تعالى ﴿ يحفظونه من أمر الله ﴾ سورة الرعد : ١١
الرابع : تكون قسماً ولا تدخل إلا على رب عند البصريين، نحو : من ربي لأخرجن.
الخامس : تكون فعل أمر من المين، وهو الكذب.

السادس : تكون بمعنى « إلى » كما قال الأصمعي، وأنشد : أزمعت من آل ليلي ابتكارا.
وانظر في ذلك : رصف المبانى من ٢٨٨ ، وقد قسمها إلى زائدة وغير زائدة، وذكر مواضع
كل قسم، والكليات للكفوي من ٨٢٠.

(١٠) في المخطوطة (إلى الحجاز) والسياق يقتضي (إلى العراق).

وأما كونها صلةً زائدةً ، فنحو قولك : ما جاغي من أحد، تريد ما جاغي أحد.

فصل

القول في معنى « ما » ، (١١)

فأما « ما » فقد تدخل في الكلام للنفي والجهود، نحو القول : ما لزيد عندي حق / وما أحسن زيداً. وما قام عمرو، ونحو ذلك. وتدخل في الكلام ص ١١٣ للتعجب، نحو القول : ما أحسن زيداً، وما أجمل عمراً، على وجه التعجب من زيد وعمرو وجمالهما.

وقد تدخل في الكلام للإستفهام (نحو) (١٢) ما أحسن من زيد ؟
تعني أي شيء أحسن من زيد. وقد قال بعض أهل اللغة إنها خاصة لما لا

(١١) ذكر الباقلائي ثلاثة معان ترد لها « ما » ، وهي النفي والجهود والتعجب والإستفهام وقد ذكر الرمانى في كتاب معاني الحروف ص ٨٦ أنها تكون إسمية، ولها خمسة مواضع ، وتكون حرفاً - أيضاً - في خمسة مواضع.

أما الإسمية فقد ذكر الباقلائي منها الإستفهام والتعجب . وذكر الرمانى الثلاثة الأخرى وهي :
الأول : الشرط ومنه قوله تعالى : « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها » فاطر : ٢ .
الثاني : أن تكون اسم موصول بمعنى الذي، ومنه قوله تعالى : « فاصدع بما تؤمر » الحجر : ٩٤ .

الثالث : أن تكون نكرة موصوفة، نحو . « مررت بما معجب لك » .
أما الحرفية فذكر منها الباقلائي موضعاً واحداً، وهو النفي ، وذكر الرمانى أربعة مواضع أخرى وهي:

الأول : أن تكون مصدرية، نحو : « يعجبني ما قمت » أي قيامك. وهي حرفية، لا تحتاج إلى عائد عند سيبويه، وعند غيره تكون اسماً وتحتاج إلى عائد.

الثاني : أن تكون زائدة، نحو : « إنما زيد قائم » فتكون كافة، وبعضهم - مع قوله بزيادتها - لم يجعلها كافة، فقال في المثال السابق « إنما زيداً قائم » .

الثالث : تدخل على (رب) فتسلطها على الفعل، ومنه قوله تعالى : « ربما يود الذين كفروا » الحجر : ٢ ، لأن (رب) في الأصل تدخل على الأسماء النكرة، فإذا قرنت بها (ما) دخلت على الفعل.

الرابع : أنها تدخل على « لو » فتنتقل معناها الذي هو امتناع الشيء لامتناع غيره إلى التحضيض، ومنه قوله تعالى : « لو ما تأتينا بالملائكة » الحجر : ٧ .

وانظر - أيضاً - رصف المباني ص ٢٧٧ ، ٢٦٥ والكليات للكفوي ص ١٨٤ ، ٨٣٣ ، ٩٩٧ .

(١٢) كلمة « نحو » إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

يعقل وقال آخرون : بل هي لما يعقل وما لا يعقل، وأنه قد يكون جوابها بذكر ما يعقل وما لا يعقل وصفات الغافلين إذا قيل : ما عندك ؟ صلح أن تجيب بذلك أجمع.

فصل

القول في معنى « أم » ،

ولها موضعان : (١٣)

أحدهما ، الإستفهام ، نحو القول سكتَ أم نطقتَ ، وقمتَ أم قعدتَ (١٤) وقد تكون في الإستفهام بمعنى أيهما إذا قلتَ : أزيد عندك أم عمرو ؟ فكأنك (١٥) قلتَ أيهما عندك ؟ (١٦) قالوا : وقد تكون « أم » للإستفهام منقطة (١٧) من أول الكلام (نحو) (١٨) : إنها لإبل أم شاة ، وهذا زيد أم أخوه .

وقد تكون « أم » بمعنى « أو » إذا أريد بها الإستفهام ، إذا قلتَ : أزيد عندك أم عمرو ؟ فهو كقولك : أزيد عندك أو عمرو ؟

(١٣) ذكر الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٧٠ مواضع أخرى تأتي فيها « أم » ومن ذلك : أولاً أنها تأتي للتعريف في لغة هذيل، ومنه قوله **عَظَمَة** : « ليس من إمبر أمصيام في امسفر » بمعنى « ليس من البر الصيام في السفر ».

وانظر في ذلك وصف المباني ص ١٧٨ والكليات للكفوي ص ١٨٢ .

(١٤) في هذين المثالين الإستفهام مقدر، والتقدير أسكتَ أم نطقتَ ؟

(١٥) في المخطوطة (وكأنك) .

(١٦) ويكون الجواب في الإستفهام مع أم المعادلة بالتعيين، ومع « أو » بلا أو نعم ونفى المألقي في وصف المباني ص ١٧٩ أن يشترط في « أم » أن تتقدمها الهمزة لا غير، بل يجوز أن تتقدمها « هل » .

(١٧) يريد بالمنقطة أنها تأتي بمعنى « بل » .

(١٨) (نحو) إضافة من المحقق.

فصل

القول في معنى « إلى » (١٩)

قد قلنا إنها موضوعة لإنتهاء الغاية نحو القول : ركبْتُ إلى زيد، وكتبْتُ إلى عمرو وكلَّ الطعام إلى آخره (٢٠). وتكون في هذا الموضع بمعنى « حتى » التي هي للغاية، وإن أُريد به دخول الغاية في الكلام فبدليل يوجب ذلك غير « إلى » (٢١)، نحو قوله تعالى : « وأيديكم إلى المرافق » (٢٢) والمراد به مع المرافق، بدليل غير الحرف. ولذلك لم يوجب قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » (٢٣) دخول الليل مع النهار.

فصل

في معنى الواو في الكلام (٢٤)

فأما الواو فإنه موضوع للجمع والنسق والإشراك بين المذكورين، نحو

- (١٩) ذكر المصنف أن الأصل في « إلى » أنها وضعت لإنتهاء الغاية، ولا تدل بذاتها على دخول الغاية في المعنى، إنما يستدل على الدخول وعدمه من دليل خارجي عنها وذكر الرمانى في كتاب حروف المعاني ص ١١٥ وغيره أن لها مواضع أخرى ومن ذلك :
- أولاً : أنها تأتي بمعنى (مع) ، وعندئذ يكون حكم ما بعدها مثل حكم ما قبلها، ومنه قوله تعالى : « ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم » النساء : ٢ أي مع أموالكم - ومنه أيضاً - قوله تعالى : « من أنصاري إلى الله » الصف : ١٤ .
- ثانياً : تأتي بمعنى « في » ، وهو قليل مبني على السماع، ومنه قول النابغة :
فلا تتركني بالوحيد كلتنى إلى الناس مطلي به القار أجرب
ومنه قوله تعالى : « ليجمعنكم إلى يوم القيامة » النساء : ٨٧ والأنعام : ١٢ .
- ثالثاً : تأتي بمعنى « على » ، ومنه قوله حكيم : « من ترك كلاً وحيالاً فإلى » .
- رابعاً : تأتي بمعنى « عند » كما ذكر الرمانى .
- وينظر في ذلك - أيضاً - الكليات للكفوي ص ١٦٨ ، ووصف المباني ص ١٦٦ .
- (٢٠) الذي يبدو لي أنها في هذا المثال ليست لإنتهاء الغاية، بل هي بمعنى « مع » .
- (٢١) يوجد عدة أقوال في دخول ما بعد « إلى » فيما قبلها ذكرها المالقي في وصف المباني ص ١٦٧ .
- (٢٢) سورة المائدة آية (٦) .
- (٢٣) سورة البقرة آية (١٨٧) .
- (٢٤) ذكر المصنف موضعين إلى « الواو » الأول أنها للعطف، والثاني أنها بمعنى أو. وقد ذكر غيره من النحاة معانٍ أخرى، ومن ذلك .

القول : ضربت زيدا وعمراً.

وتكون بمعنى « أو » كقوله تعالى : ﴿ ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع ﴾ (٢٥) أي أو ثلاث أو رباع.

فأما من زعم من الفقهاء أنها موضوعة للترتيب والتعقيب بمنزلة « ثم » والفاء وبعد فقد خالف ما عليه أهل اللغة ، (٢٦) ومن قال منهم أن الواو تفيد الترتيب فيما لا يمكن الجمع بين فعليهما فلا وجه له أيضاً ، لأن أهل اللغة وضعوها للإشترار والنسق لا للترتيب ، ولم يفرقوا في ذلك بين ما يمكن الجمع بينه وبين ما لا يمكن ذلك فيه.

ومن أقوى الأدلة على أنها لا توجب الترتيب ولا التعقيب أنها تدخل في أفعال الإشتراك التي لا يكون الفعل فيها إلا من اثنين معاً ، نحو قولهم / ص ١١٤
اقتتل زيد وعمرو ، واختصم واششترك. فلو كان يوجب الترتيب كما يوجبه « ثم » والفاء وبعد لكان قد حصل الفعل من أحد المختصمين قبل حصوله

= الأول : أن تكون بمعنى « مع » وتكون بذلك جامعة فقط غير عاطفة ، نحو : استوى الماء والخشبة ، وتسمى في ذلك بواو المعية.

الثاني : تكون للحال ، ومنه قوله تعالى : ﴿ لم يدخلوها وهم يطمعون ﴾ الأعراف : ٤٦ .

الثالث : تكون للقسم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ والشمس وضحاها ﴾ الشمس (١) .

الرابع : تكون زائدة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ﴾ الزمر (٦٣) .

الخامس : تكون للإبتداء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ هل تعلم له سمياً ويقول الإنسان ﴾ مريم : ٦٥ ، ٦٦ .

ويوجد مواضع أخرى لها تكون فيها بدلاً عن حرف آخر أو تكون موضوعة في داخل الكلمة ، مثل كونها علامة على الجمع وغير ذلك . استقصى ذلك الماقي في رصف المباني ص ٤٧٣ - ٥٠٢ . وينظر - أيضاً - كتاب حروف المعاني ص ٥٩ والكليات للكفوي ص ٩١٨ .

(٢٥) النساء آية (٣) .

(٢٦) قال الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٥٩ : « وذهب قطرب وعلى بن عيسى الرعي إلى أنه يجوز أن تكون مرتبة » ، ونقل عن الشافعي مثله ، ونقل الماقي في رصف المباني ص ٤٧٤ هذا القول عن الكوفيين وجعلوها كالفاء . ونقل قولاً ثالثاً عن أبي زيد السهيلي أنه جعلها حقيقة في الترتيب مجازاً في عدمه ، وهذا القول أقرب لقول البصريين . والراجع ما ذهب إليه المصنف والبصريون من أنها لا تفيد الترتيب ، بل يستفاد الترتيب من قرائن خارجية . لورودها لعدم الترتيب في القرآن ، ومنه قوله تعالى : ﴿ يامريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين ﴾ آل عمران : ٤٣ ، وقوله تعالى : ﴿ فكيف كان عذابي ونذر ﴾ .

من الآخر. وهذا باطل باتفاق أهل اللغة (٢٧).

فصل

في معنى الفاء (٢٨)

فأما الفاء فمعناه إذا كان للنسق والعطف إيجاب الترتيب (٢٩) بغير مهلة ولا فصل، فهي في ذلك مخالفة للواو وثم وبعد ، لأن الواو وبعد لاتفيضان تعقيباً وإن أفاد « ثم » الترتيب . وبعد وثم تفيد بهملة، و« بعد » تحتل المهلة وغير المهلة. فإذا قلت ضربت زيداً فعمراً فبكراً أوجب الترتيب والتعقيب. قالوا ولذلك دخل الفاء في الشرط والجزاء لأنه أدخل لتعجيل الجزاء إذا قلت لا تسء لي فأسوءك.

وقد يكون جواب جملة من الكلام ، نحو قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ (٣٠) . وإذا دخلت مكة فاشتر عبداً وثوباً.

وقد يكون جواب الأمر، نحو قوله تعالى ﴿ كن فيكون ﴾ (٣١) فيكون هنا جواب قوله : كن، وليس هو في هذا الموضع للتعقيب.

(٢٧) واستدل البصريون بورودها في القرآن غير مفيدة للترتيب، كما ذكرنا في الحاشية السابقة.
(٢٨) ذكر المصنف ثلاثة مواضع من استعمال الفاء. وقد تأتي لمعانٍ أخرى، ومن ذلك :
الأول : للإبتداء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إنما إلهكم إله واحد، فهل أنتم مسلمون ﴾ الأنبياء : ١٠٨
الثاني : تكون زائدة عند بعضهم، نحو قول الشاعر : وقائلة خولان فانكح فتاتهم.
(٢٩) نقل المألقي في وصف المباني ص ٤٤٠ أن الكوفيين ذهبوا إلى أن الترتيب لا يلزم فيها مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وكم قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ الأعراف : ٤.
وعند البصريين هذه الآية مؤولة بتفسيرها : وكم من قرية أربنا إهلاكها فجاءها بأسنا فهلكت .
مثل تلويل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ أي إذا أريتم القيام إلى الصلاة.
(٣٠) سورة المائدة : ٦
(٣١) سورة البقرة : ١١٧ وفي آيات كثيرة.

فصل

القول في معنى « ثم » ، (٣٢)

و « ثم » موجبة للترتيب بمهلة وفصل (٣٣) . إذا قلت : إضرب زيدا ثم عمراً .

وقد يكون بمعنى الواو، نحو قوله تعالى : ﴿ ثم الله شهيد على ما يفعلون ﴾ (٣٤) يريد والله شهيد، لأنه مشاهد لذلك في حال وقوعه.

فصل

القول في معنى « بعد » ، (٣٥)

و « بعد » إنما تفيد الترتيب ولا تفيد ترتيباً على مهلة أو غير مهلة، بل

(٣٢) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٠٥ أن بعض العرب تقول « فُم » بإبدال التاء فاء.

(٣٣) ذهب الكوفيون إلى أن « ثم » لا تفيد الترتيب بحجة أنها وردت لعدم الترتيب لقول أبي نواس :

قل لمن ساد ثم ساد أبوه قبله ثم قبل ذلك جده

وأورده في القرآن في قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ سورة الأعراف : ١١ ، والأمر بالسجود كان قبل خلقنا.

والصحيح مذهب البصريين بدليل استقراء كلام العرب . وللبصريين عن البيت والآية أجوبة، أقواها بالنسبة للآية أن المقصود بخلقناكم خلقنا أباكم آدم . وبالنسبة للبيت أنه لا يلزم أن تكون سيادة الأب قبل الإبن ولا الجد قبل الأب، لأنه قد يسود الأب بسبب سيادة ابنه، وقد يسود الجد بسيادة الأب أو ابن الإبن.

وينظر في ذلك رصف المباني ص ٢٤٩، وكتاب معاني الحروف للرماني ص ١٠٥.

وبعضهم خص إفادة « ثم » للترتيب والتراخي بعطف المفرد، والكفوي في الكليات ص ٣٢٤

بحث مفيد جداً فيما ترد إليه « ثم » .

(٣٤) سورة يونس آية : (٤٦).

(٣٥) لم يذكر الماقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « بعد » لأنها ظرف زمان

وظرف مكان. وتأتي « بعد » لمعاني غير الترتيب، ومن ذلك :

أولاً : تأتي بمعنى « قبل » ومنه قوله تعالى : ﴿ وكتبنا في الزبور من بعد الذكر ﴾ .

ثانياً : تأتي بمعنى « مع » ، ومنه قوله تعالى : ﴿ عُلِّ بعد ذلك زعيم ﴾ .

و « بعد » لها أحوال في إعرابها لأنها إما أن تكون مضافة . وفي هذه الحالة تكون معربة حسب اقتضاء العوامل، وإما أن تكون مقطوعة عن الإضافة فإن كان المضاف إليه منوياً تكون مبنية على الضم، وإن كان المضاف إليه منسياً تكون معربة على حسب اقتضاء العوامل، وترد هذه الأوجه في قوله تعالى : ﴿ والله الأمر من قبل ومن بعد ﴾ الروم : ٤ ، وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٣٥ .

يصلح ما بعدها أن يكون بمهلة وغير مهلة (٣٦).

فصل

في معنى « حتى » ،

ولحتى ثلاثة مواضع : (٣٧)

وأصلها في اللسان للغاية ، هي حرف جار ، تقول : « أكلت السمكة حتى رأسها ، وضربت القوم حتى زيد . معناه حتى انتهيت إلى زيد وإلى رأسها .

وقد يكون بمعنى الواو إذا قلت : كلمت القوم حتى زيداً كلمته ، تريد وزيداً كلمته .

فصل

القول في معنى « متى » ، (٣٨)

و « متى » ظرف زمان وسؤال عنه ، وجوابها يقع بالزمان إذا قلت : متى الحرب ؟ ومتى قام زيد ؟ قلت : غداً ، وقام زيد أمس (٣٩).

(٣٦) حذف إمام الحرمين في تلخيص التقريب ما يتعلق بـ « بعد » .
(٣٧) ذكر الباقلاني أن لحتى ثلاثة مواضع ، ولم يذكر إلا موضعين هما : أنها للغاية وتكون على ذلك جارة ، وقد تكون عاطفة بمعنى الواو أو بمعنى « مع » . والموضع الثالث : أن تكون حتى للإبتداء . وعلى الأحوال الثلاثة أنشد البيت التالي على ثلاثة أوجه :

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله ألقاها

وتوجد أحكام لها من حيث العمل والإهمال وما تدخل عليه موجودة في مظانها . وينظر بالنسبة لها رصف المبانى ص ٢٥٧ وكتاب معاني الحروف للرماني ص ١١٩ والكليات للكفوي ص ٢٩٥ . ونقل عن الفراء أنه قال : « أموت وفي نفسي شيء من حتى » ، وذكر أنها تخالف « إلى » في أحكام كثيرة ، وذكر الرماني في ص ١٦٤ أن لها موضعاً رابعاً وهو أنها ناصبة للفعل بمعنى كي ، نحو صليت حتى أدخل الجنة ، أو بمعنى إلى أن ، نحو : « سرت حتى أدخل المدينة » .
(٣٨) لم يذكر المالقي في رصف المبانى والرماني في كتاب معاني الحروف « متى » لأنها ظرف زمان .
(٣٩) ذكر الباقلاني موضعاً واحداً تستعمل فيه « متى » ، وهو السؤال عن الزمان . وذكر غيره أنها تأتي شرطية ، نحو قولهم : « متى تقم أقم » وتأتي بمعنى « وسط » ، مثل قولهم : أخرجه من متى كُمه . أي من وسط كُمه . وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٨٢٩ .

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المبانى والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم

فصل

القول في معنى « أين » ، (٤٠)

و « أين » سؤال عن المكان، وهي عندهم ظرف مكان وجوابها يقع به إذا قلت : أين زيد ؟ قيل : في المسجد أو في الدار.

فصل

القول في معنى « حيث » ، (٤١)

و « حيث » - أيضاً - ظرف مكان (٤٢) . إذا قيل : حيث وجدت زيدا فأكرمه.

(٤٠) لم يذكر الماقي في وصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم استفهام يستفهم بها عن المكان. وذكر أهل اللغة أنها تأتي - أيضاً - للشرط ، نحو : « أين تجلس أجلس » وانظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٢٢.

(٤١) لم يذكرها الماقي في وصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف زمان وظرف مكان.

(٤٢) قول المصنف أنها للمكان، ولم يذكر الزمان حملة اللغويون على الغالب في حالها. وقال اللغويون إنها مثناة الآخر. واختلف في همزة « إن » بعدها فابن هشام يرى كسرها والجرجاني يرى فتحها، وذهب الكفوي إلى جواز الأمرين وإن كان الكسر أكثر. وتأتي « حيث » للتعليل، كقولهم : « النار من حيث إنها حارة تسخن الماء »، وانظر الكليات للكفوي ص ٣٩٩.

فصل

ص ١١٥

القول في معنى « إذ » (٤٣) و « إذا » /

وهما ظرفان من الزمان، فـ « إذ » لما مضى ، و « إذا » (٤٤) لما
يستقبل. تقول : قمت إذ قام زيد . وأقوم إذا قام عمرو.

وقد ذكرنا في الكتاب الكبير والأوسط في الأصول (٤٥) تفسير

(٤٣) لم يتعرض الرماني في كتاب معاني الحروف إلى « إذ ».

والأصل في « إذ » كما ذكر الباقلاني أنها ظرف للماضي من الزمان تضاف إما للجملة،
نحو: جئت إذ قام زيد. أو للتتوين المعوض عن الجملة، نحو قوله تعالى : ﴿ يومئذ يصدر الناس
أشتاتاً ﴾ الزلزلة : ٦

وإذا اتصلت بـ « ما » تكون حرفاً عند سيبويه وتكون للشرط والجزاء فتجزم الفعل المضارع
وصحح المالقي في رصف المباني مذهب سيبويه لأنها تصبح مثل « إن » الشرطية المتفق على
حرفيتها. وغير سيبويه جعلها ظرفاً على أصلها في غير باب الجزاء، ورجحه الكفوي في الكليات
وإذا دخلت « إذ » على الفعل المضارع كان معناها ماضياً ، كقوله تعالى : ﴿ وإن يمكر بك الذين
كفروا ﴾.

ونذكر أهل اللغة أن « إذ » تأتي لغير الظرفية والشرط لمعان أخرى، ومنها :

أولاً : البديل، ومنه قوله تعالى : ﴿ وأذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت ﴾ مريم : ١٦.

ثانياً : للتعطيل، ومنه قوله تعالى : ﴿ وإن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم ﴾ الزخرف : ٣٩.

وتأتي لمعان أخرى ذكرها الكفوي في الكليات ص ٦٩، وانظر أيضاً رصف المباني ص ١٤٨.

(٤٤) لم يذكر الرماني « إذا » في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف عند طائفة من أهل اللغة. والأصل
أن « إذا » ظرف لما يستقبل، كما ذكر الباقلاني، ولكنها قد تستعمل للماضي، ومنه قوله تعالى
﴿ إذا بلغ بين السنين ﴾ الكهف : ٩٣.

وتكون « إذا » للمفاجأة، ومنه قوله تعالى : ﴿ إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون ﴾

يس : ٢٩ وتكون في هذه الحالة مختصة بالدخول على الجملة الإسمية. ولا تحتاج إلى جواب..

وقد تأتي « إذا » جواباً للشرط ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا
هم يقنطون ﴾ الروم : ٣٦.

وينظر في كل ذلك رصف المباني ص ١٤٩ والكليات للكفوي ص ٦٩ والجنى الداني ص ١٤٧،
والمغني اللبيب ص ٩٢.

(٤٥) لم يذكر سزكين في تاريخ التراث العربي للباقلاني كتابين . بهنين الإسمين. وفسر الناسخ كلمة

« الأصول » بأصول الفقه، ولكن القاضي عياض في ترتيب المدارك. ذكر له كتاب الأصول الكبير،

والأصول الأوسط، وذكر - أيضاً - أن له التقريب والإرشاد الكبير والأوسط والصغير، وبذلك

يكون هذا الكتاب هو الصغير.

أضعاف هذه الحروف ووجوه معانيها والشواهد عليها، وما ورد في القرآن
من أمثالها وكشفنا ذلك بما في بعضه إقناع، وإن كان في هذه الجملة التي
رسمناها كفاية وإقناع.

بـباب

القول في أنه يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان وأكثر من ذلك (١)

اعلموا أن من الأسماء والألفاظ ما يفيد فيما يجري عليه فوائد مختلفة، كما أن منها ما يفيد فيما يجري عليه فوائد متفقة.

فالذي يفيد منه فوائد متفقة، نحو القول : لون وكون وسواد، وما يجري مجرى ذلك، لأنه قول يفيد هيئة يتكون بها الجسم وما يصير به في الجهة والمكان وجميع ما يتناوله القول سواد (٢) متفق في الجنس، وكذلك كل اسم جرى على جنس واحد . وكالقول حياة وعلم وقدرة وإرادة وإدراك وأضداد هذه الصفات مما يفيد جميعه فائدة واحدة وإن كان أجناساً مختلفة.

والذي يفيد منه معاني مختلفة، فنحو القول : بيضة وجارية وعين،

(١) ما عنون به المصنف هو القسم المقصود بالبحث. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٨) قسم إفادة اللفظ إلى قسمين رئيسين هما : ما وضع لإفادة معنى واحد، ولم يستعمل عرفاً في غيره، وإذا أطلق لا يفيد إلا ذلك المعنى، وهذا القسم لم يشر إليه الباقلاني هنا. والثاني : ما وضع لمعنيين فصاعداً في وضع اللغة، وهو ما يسميه أهل اللغة بالمشترك.

واللفظ المشترك : إما أن تكون معانيه غير متباينه كأن يكون أحدهما جزءاً من الآخر أو كون أحدهما وصفاً للآخر وعبر عنه الباقلاني بما يفيد فوائد متفقة .. وإما أن تكون معانيه مختلفة متباينة، وهذا هو الذي عقد له الباقلاني هذا الباب.

(٢) توضيح ذلك أن كلمة « سواد » يطلق على القار وعلى الشخص الأسود. فهو لفظ مشترك بينهما، وبين المعنيين ارتباط وعلاقة. وفي هذا المثال ليس المعنى الموجود في ما يطلق عليه بالسوية. لأن سواد القار قد يزيد على سواد الشخص. وهذا القسم يسمى عند اللغويين بالمشكك. وقد عرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٤٦ بأنه « الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراد، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر ».

وقد يكون حصول المعنى بالسوية، وهذا يسمى بالمتواطىء، ككلمة الإنسان وعرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٣٤ بأنه « الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراد الذهنية والخارجية على السوية ». وهذا القسم لآمانع أن يراد به معانيه في أن واحد إذا لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

وأمثال ذلك مما يفيد في كل شيء يجري عليه فائدة غير فائدة الآخر، وقد دخل في هذا الباب قول القائل : « افعل » . وقولنا قرء وأقرأ وطهور ونكاح ومس وملامسة، وأمثال ذلك مما يصح إجراؤه على معنيين مختلفين ومعاني مختلفة، نحو القول : أي شيء يُحسنُ زيدٌ، الذي ربما عُبر به عن الإستفهام. وربما أريد به العبارة عن التقليل لما يحسنه، وربما عُني به التعبير عن التكبير والتعظيم. وهذا الضرب ونحوه لاختلاف في وقوعه على معاني مختلفة، لأن قولنا بيضة يقع على الخوذة وعلى بيضة النعام والدجاج. والقول « جارية » مشترك بين الأمة المملوكة وبين السفينة الجارية، وكذلك القول « قرء » يقع على زمن الحيض المعتاد، وعلى زمن الطهر، والأولى عندنا أن يكون القول قرءاً / يتناول زمن الحيض والطهر في حكم اللسان، ويفيد فيهما فائدة واحدة، وهي أنه زمن معتاد. ولم تخص أهل اللغة بهذه الفائدة زمن الطهر دون زمن الحيض. وإنما لا يصح الاعتداد بهما جميعاً لمنع الشرع من ذلك لإختلاف فائدة الإسم فيهما. فيجب إدخاله في القسم الأول^(٣)، وقولنا نكاح يقع على العقد والوطء جميعاً، وإن كان مجازاً في العقد وحقيقة في الوطء. وكذلك القول مسيس ولمس لأنه يتناول اللبس والمس باليد وهو ظاهره، ويقع على الوطء لكونه كناية عنه. والقول « افعل » يقع على الإباحة وعلى الأمر والتهديد والوعيد^(٤). ومنه أيضاً قوله ﷺ « لا صلاة إلا بأمر الكتاب » وإلا بطهور^(٥). لأنه يحتمل أن يريد به لا صلاة مجزئة شرعية، ويحتمل أن يريد لا صلاة كاملة فاضلة، على ما بيناه من قبل.

(٣) أي فيما يدل على معنيين غير متباينين. لأنه حمل لفظة القرء على الزمن المعتاد، وهو شامل للطهر والحيض، لأن كلا منهما معتاد.

(٤) هذه الأمثلة التي ذكرها الباقلائي ليست من المشترك. لأن المشترك يطلق على معانيه وضعاً وبالتساوي، وأما كون اللفظ له معنيان حقيقي ومجازي، فالمعنى الحقيقي أرجح من المعنى المجازي إذا تجرد عن القرينة.

(٥) تقدم تخريج الحديثين والكلام عليهما بالتفصيل.

وجميع المختلف من معاني هذه الألفاظ الواردة في أحكام الشرع
وغير أحكامه على ضربين :

فضرب هله ، مختلف متضاد لا يصح القصد إليه واجتماعه في عقد
المتكلم. ومنه مختلف غير متضاد يصح القصد إليه والإرادة له. (٦)

والمختلف المتضاد منه نحو القول : « إفعل » وأي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟ ،
لأن القول « إفعل » يكون عبارة عن الإباحة، وعن الأمر، وعن الإيجاب، وعن
الندب، وعن التهديد والزجر. ولا يصح قصد المتكلم به إلى معنيين منه لتضاد
القصد إلى ذلك وإحالاته. وكذلك القول في أي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟ لا يصح أن
يقصد به إلى معنيين مما يصلح له حتى يريد به المتكلم الإستفهام عما
يحسنه والتقليل والتكثير له، هذا ونحوه متفق على أنه محال أن يراد بالكمة
الواحدة لتضاد الإرادة للضدين مع العلم بتضادهما، كما تتضاد الإرادة
للشيء والكراهة له.

فأما المختلف الذي ليس بمتضاد فإنه لا خلاف في صحة القصد
بها في الوقت الواحد من غير تكرار لها إلى معنيين، وذلك نحو قوله
تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ أو
لامستم النساء ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ فاطهروا ﴾ (٩) وقوله تعالى :
﴿ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (١٠) . ولا خلاف بين الأمة وأهل

(٦) قسم المصنف ماله معنيان مختلفان أو معانٍ مختلفة إلى متضادة، مثل دلالة « إفعل » على
الوجوب والإباحة والندب وغيرها. فلا يمكن أن يراد هذه المعاني بإطلاق واحدٍ لكون ذلك جمعاً
بين الضدين، وهو مستحيل. ونقل الباقلاني الإتفاق على ذلك.

وأما غير المتضاد مثل قوله تعالى ﴿ أو لامستم النساء ﴾ نقل عدم الخلاف في جوازه ولكنه
نقض هذا بنقل الخلاف عن أبي هاشم الجبائي وبعض الحنفية ، كما سيأتي.

(٧) سورة النساء : (٢٢).

(٨) سورة النساء : (٤٣).

(٩) سورة المائدة : (٦).

(١٠) سورة البقرة (٢٢٨).

اللفظة (١١) في صحة قصد المتكلم بهذا ونحوه في الوقت الواحد إلى المعنيين/ أو المعاني المختلفة. (١٢)

ص ١١٧

وقد زعم ابن الجبائي (١٣) من القدرية وفرقة ممن وافقه من أصحاب أبي حنيفة أن ذلك غير جائز . وأنه متى أريد بها معنيان مختلفان فلا بد من تكرارهما والتكلم بها في وقتين يراد بها في أحدهما أحد المعنيين وفي الآخر المعنى الآخر (١٤) . ولا حجة له في ذلك. ولا ما يجري مجرى الشبهة.

(١١) كدر المصنف نفي الخلاف بين الأمة وأهل اللغة في هذه الصورة، وما كاد أن يتم كلامه حتى نقل الخلاف في ذلك، وذكر أن المخالفين ليس لهم ما يجري مجرى الشبهة على ما ذهبوا إليه. وفي هذا مصادرة لأراء الآخرين . وقد توسع الحنفية في كتبهم في الاستدلال للمخالفين، ومنهم الجصاص والسرخسي.

(١٢) من قوله : « وقد زعم ابن الجبائي » .. إلى قوله « وفي الآخر المعنى الآخر » نقله بحروفه الزركشي في البحر المحيط : (١٣١/٢) وعزاه للتقريب.

(١٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدم بغداد سنة ٣١٤هـ كنيته أبو هاشم، ينسب إلى جبي خوزستان. كان ذكياً حسن الفهم، وهو على رأس طائفة من طوائف المعتزلة تسمى باسمه، توفي ببغداد سنة ٣٢١هـ له كتب كثيرة في أصول الدين منها : الأبواب الكبير والصغير، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والمسائل العسكرية، وكتاب العوض، له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧ ومراة الجنان : (٢٨٣/٢) ، والعبر (١٨٧/٢).

(١٤) قال السرخسي في أصوله (١٧٣/١) : ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال، لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار . فلا يتصور كون الثوب الواحد على اللبس ملكاً وعارية في وقت واحد. ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ المراد الجماع دون اللبس باليد، وبني على هذا الأصل عدم تناول آية الخمر سائر الأشربة فلا يجب الحد بها ما لم تسكر، لأن دخولها تحت الآية مجاز. ثم نقل بعض الفروع عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وخرجها على هذا الأصل .

ثم نقل عن بعض الحنفية العراقيين قولهم : إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد، ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة. وعلى هذا جوز كون الثوب الواحد على اللبس نصفه ملكاً ونصفه عارية. وأن قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ يتناول الجدات وبنات البنات. وأن قوله تعالى : ﴿ ولا تتكحوا ما نكح آبائكم ﴾ يوجب حرمة منكوحة الجد.

ونسب هذا القول أبو بكر الجصاص في أصوله (٤٦/١) إلى أبي الحسن الكرخي ونسب البيضاوي في المنهاج القول بالجواز للشافعي والقاضيين عبد الجبار والباقلاني ولأبي علي الجبائي ونسب المنع لأبي هاشم، وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين البصري والإمام الرازي. ينظر الإبهاج (٢٥٥/١) فقد أطل في المسألة. وينظر في المسألة إرشاد الفحول ص ٢٨ والمحصل (٣٧١/١/١) والبرهان (٣٤٤/١) وقال بمنع الحمل على محامل اللفظ، ونقل عن =

والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد قوله علم كل عاقل مخاطب من نفسه، بأنه يصح قصده بقوله : « لا تَنكِحْ ما نَكَحَ أبوك » إلى نهيهِ عن العقد وعن الوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ، والقصد بالقول قد نهيتك عن مسيس النساء إلى النهي عن اللمس باليد وعن الوطء جميعاً، والقصد بقولنا للمرأة تربصي بنفسك ثلاثة قروء إلى الأمر بالتربص زمن الحيض المعتاد وزمن الطهر ، وأن القصد إلى ذلك غير متضاد ولا مستحيل، فمن ادعى امتناع ذلك قال ما يدفعه الوجود.

ويقال ، لمن قال ذلك لم أنكرت القصد بما يجري مجرى ذلك من القول إلى معنيين مختلفين :

فإن قال ، لأجل تعذر وجود القصد إلى ذلك. فقد بينا أن الذي نجده من صحته خلاف دعواه ، فبطل اعتلاله بهذا.

وقد اعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لصح أن يراد بالقول « إفعل » الإباحة والزجر والإيجاب والندب، وهذا باطل من التعلق، لأنه إنما استحالة ذلك لأجل تضاد كل أمرين من هذا. وعلمنا باستحالة القصد إليهما، وكذلك القول فيما يتضمنه القول : أي شيء يُحسنُ زيدُ ؟.

واستدل - أيضاً - على ذلك بأنه لو جاز ما قلناه لجاز أن يريد بقوله : « اقتلوا المشركين » المشركين والمؤمنين، وبقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » (١٥) الناس والبهائم، وهذا جهل من الإعتلال، لأنه إنما يصح أن يراد باللفظ ما يصح أن يجري عليه من المعنى في حقيقة أو مجاز إذا لم يكن متضاداً. وإسم الناس لا يجري على البهائم في حقيقة ولا مجاز، فسقط

= الباقلائي أنه أنكر بشدة على من قال بالحمل. والموجود - هنا - خلاف ما نقله إمام الحرمين. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التريب لوحة (١٩) قال بالجواز وأنكر على من منع، وأقام الحجة على المانعين.

(١٥) النساء : (١) وغيرها.

ما قاله، ولو جرى على ذلك لصح أن يراد.

واعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يراد بالكلمة الواحدة التي لها حقيقة ومنها مجاز حقيقتها ومجازها. وهذا - أيضاً - صحيح غير مستحيل، ولذلك صلح حمل قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم ﴾ (١٦) على العقد والوطء وإن كان مجازاً في أحدهما، اللهم إلا أن يراد بذلك قصر اللفظ على حقيقته وتعديه إلى مجازه، فإن ذلك متضاد لا يصح القصد إليه./

ص ١١٨

فصل

فإن قيل ، فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصح أن يراد بها معنى واحد ويصح أن يراد بها معنيان على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها ؟.

قيل : بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتمل من القول وليس بموضوع في الأصل لأحد مُحتملَيْهِ (١٧).

فصل آخر

فإن قيل ، فهل يريد المتكلم بالكلمة الواحدة المعنيين إذا أرادهما بإرادة واحدة أم بإرادتين ؟

قيل له ، إن كان المتكلم بها هو الله سبحانه فإنما يريد بها جميع

(١٦) النساء : (٢٢).

(١٧) قوله : « وكذلك سبيل كل محتمل » : أي أن كل لفظ يحتمل أكثر من معنى لا يحمل على معنييه أو على أحدهما إلا بدليل أو قرينة تدل على المعنى المراد إلا إذا كان أحد المعنيين أظهر من الآخر، فإنه يحمل على المعنى الظاهر إذا لم يقم دليل على غيره.

ومن قوله : فإن قيل إلى قوله لأحد مُحتملَيْهِ، نقله الزركشي في البحر (١٣٦/٢) معزواً للتقريب.

مراداته بإرادة واحدة.

وهي قديمة من صفات ذاته، وإن كان المتكلم بها محدثاً، فإنما يريد هما جميعاً بإرادتين غير متضادتين، وإنما وجب ذلك فيه لصحة إرادته لأحدهما وكراهته للآخر . فلو كان يريد هما بإرادة واحدة لاستحال أن يريد أحدهما دون الآخر (١٨) . وقد بينا هذه الجملة في الكلام في صفات الله سبحانه في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله.

(١٨) ينتظر في ذلك لوازم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني الحنبلي (١/٣٤١).

بِسَاب

الكلام في ذكر طريق معرفة مراد الله تعالى و مراد رسوله عليه السلام بالخطاب

اعلموا - وفقكم الله - أن خطاب الله عز وجل للمكلفين يكون منه على وجهين : (١)

أحدهما : بغير واسطة، ولا بمؤدي خطابه كمن يُحمّله الوحي من ملائكته إلى رسله من البشر، ونحو خطابه لموسى ومحمد صلوات الله عليهما وللأمة بغير واسطة ولا ترجمان. وقد بينا من قبل أن من خاطبه على هذا الوجه، فإنه يعلم وجود خطابه عند سماعه وأنه مخالف لأجناس صيغ كلام البشر ضرورة عند إدراكه به بسمعه (٢) ، ويعلم أنه المتكلم به ضرورة، وأنه قد يصح أن يضطر من تولى خطابه بنفسه إلى العلم بأن مخاطبه هو الله رب العالمين (٣)، ويضطره إلى مراده بالخطاب لكونه سبحانه قادراً على

(١) الذي دل عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه علي حكيم ﴾ أن كلام الله سبحانه للبشر على ثلاث حالات هي :

- ١- أن ينفث في قلبه فيكون إلهاماً. أو رؤيا يراها في منامه . وهو الذي عبرت عنه الآية بالوحي.
 - ٢- أن يكون الكلام كلاماً بصوت وحرف ولكن من وراء حجاب لعدم إمكان رؤيته سبحانه في الدنيا، وهو الذي عبر عنه بقوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ .
 - ٣- أن يرسل رسولا من الملائكة للأنبياء يسمعون كلامهم نطقاً ويرونهم عياناً كحال جبريل عليه السلام مع سائر الأنبياء، وعن ابن عباس أن هذه الصورة اختص بها نبينا محمد وعيسى وموسى وزكريا عليهم السلام. النكت والعيون (٢/٥٢٤).
- (٢) ما ذكره الباقلاني فيه جانب من الحق، وهو كون الرسول يدرك كلام الله بسمعه، وأنه لا يشبه كلام البشر. ومعتقد السلف أن كلام الله منه بدا بلا كيفية. ولكنه بصوت وحرف كما كلم الله موسى، وعرف مراد الله من كلامه. فنفي الباقلاني أن تكون له صيغة يفهمها البشر مخالف لمعتقد السلف.

وينظر في صفة كلام الله سبحانه شرح العقيدة الطحاوية (١/١٧٢-٢٠٦).

(٣) في المخطوطة « العلمين ».

اضطرار خلقه إلى العلم بسائر المعلومات، فإذا اضطر المخاطب إلى أنه الله رب العالمين (٤) أسقط عنه تكليف معرفته، وإن كلفه أموراً آخر من ضروب طاعاته من التبليغ عنه، وغير ذلك من الأفعال والعبادات، وقد يصح أن لا يضطره إلى العلم بأن الخطاب خطاب وكلام له سبحانه، بل يدل على ذلك بما يقرنه به من الآيات على ما رتبناه من قبل. فأما علم سامع الكلام منه بمراده به، فالأولى عندنا فيه أنه لا يصح أن يقع للمكلم إلا ضرورة، لأنه ليس من جنس الكلام والأصوات التي قد تقدمت مواضعاً على معانيها/ في ص ١١٩ بعض اللغات فيعلم سامعه بنفس سماعه له معناه، بتقديم العلم بالمواضع، ولا يعلم وجهاً لكونه عليه يدل على أنه مثلاً أمر بفعل مخصوص، على وجه مخصوص، لشخص مخصوص، في زمن مخصوص، لكون غيره، فوجب عندنا القول بأن سامع الخطاب من ذاته إنما يعلم مراده بكلامه باضطراره له إلى ذلك.

وقد قال الجمهور من شيوخنا - رحمهم الله - إن سامع كلامه تعالى منه على هذا الوجه يعلم مراده به بنفس سماعه (٥).

والوجه الآخر الذي يكون عليه خطابه أن يخاطب المكلفين من البشر من النبيين وأممهم ومن الملائكة الذي يرسل إليهم بعضهم بما شاء سبحانه، وطريق علم جميع هؤلاء بما يؤديه المتحمل إليهم النظر والاستدلال إذا كانوا لمعرفة سبحانه مكلفين، وطريق علمهم بذلك الاستدلال بظهور ما يظهر على

(٤) في المخطوطة « العلمين ».

(٥) ما نقله الباقلاني عن جمهور شيوخه من أن السامع لكلام الله من غير واسطة يعلم مراده الله بنفس السماع هو الصواب، لأنه سبحانه يتكلم بصوت وحرف يفهمه البشر. وما ذهب إليه من أن العلم بمراد الله يكون باضطرار الله للمكلف. بمعرفة مراده قد يكون وجيهاً في صورة ما يقذفه الله على قلب من يوحى إليه الله سبحانه، وليس فيمن يخاطبه بصوت مسموع وحرف مفهوم. وقد تابع إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوحة (١٩) الباقلاني على ما ذهب إليه. وما نقله الباقلاني عن جمهور مشايخهم نسبه إمام الحرمين في التلخيص إلى القلانسي وعبد الله بن سعيد وغيرهما.

المؤدي عنه سبحانه من الآيات وباهر المعجزات، لأن الملك لا ينزل على الرسول بالوحي إلا ومعه آيات باهرة تدل على صدقه في ادعائه الرسالة على الله سبحانه، كما أنه لا يأتي البشر الرسول منهم إلا بآيات معجزات . وقد ذكرنا الكلام في أحكام المعجز وشروطه وأوصافه وما يختص به، وحال من يظهر عليه في غير كتاب من الكلام في أصول الديانات (٦) بما يغني عن الإطالة به.

فصل

ولن يؤدي الملك إلى الرسول من البشر إلا بلغة الرسول التي قد تقدم علمه ونطقه بها من طريق المواضعة على معانيها ودلالاتها ثم يوقفه الملك على تفصيل ما يؤديه إليه بما هو عبارة عن كلامه القديم (٧) وما هو وحي، وليس بقرآن ، فوجب بهذه الجملة أن تكون طريق معرفة جميع البشر من النبيين وأمهم بكلام الله وبالعبرة عنه والوحي الذي ليس بقرآن ما ذكرناه من النظر والاستدلال، إذ كانوا غير مضطرين إلى معرفته ومعرفة كلامه ومراده به، بل مكلفون مأمورون بذلك.

فصل

وجميع ما يؤديه الملك إلى الرسل من الخطاب، ويؤديه الرسل إلى أمهم على ضربين :

نصٌ غير محتمل ولا مشتبّه المعنى، وما هو بمعناه. وقد ذكرنا ذلك من قبل وما هذه حاله يعلمه الرسول عن الملك، والأمة عن النبي ﷺ بظاهر

(٦) وقد ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر. والجزء الموجود من الكتاب طبع عام ١٩٥٨م بتحقيق رتشارد يوسف المكارثي ولم أطلع عليه.

(٧) الأشاعرة ذهبوا إلى أن ما يؤديه الملك إلى الرسول، هو عبارة عن كلام الله، وليس هو ذات الكلام، لأن كلام الله سبحانه عندهم نفسي، ولكن مذهب السلف أن كلام الله سبحانه بصوت وحرف.

الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظرٍ واستدلال.

والضرب الآخر ، هو المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة . وما هذه حاله ، فإنما يعلم المراد منه بدليل يقترن بالخطاب . ودليله ينقسم قسمين :
إما عقلي أو توقيف من المبلغ بلفظ أو ما يقوم مقامه .

فما كان دليله عقلياً/ صح أن يحيل الملك الرسول والرسول الأمة في معرفة المراد به على دليل العقل ^(٨) . وجاز - أيضاً - أن يذكرنا معناه ، والمراد به بالتوقيف عليه ، وذلك تخفيف للمحنة ومغنٍ عن النظر في دليل العقل ، إلا أن يقال للمكلف : قد ألزمتك أن تعرف ذلك بحجة العقل ، وطريق دليله عليه ، كما ألزمتك معرفة دليل التوقيف والسمع فيلزمه عند ذلك معرفة الدليلين .

فأما ما يكون الدليل على أحد احتمالاته اللفظ والتوقيف وما يقوم مقامه مما لا مجال للعقل في تعيينه وتمييزه . فإنما يعرفه الرسول عن الملك ، والأمة عن الرسول بضروب الألفاظ والتأكيدات والإشارات والرموز والأمارات التي يضطر الرسول عند مشاهدتها من الملك والأمة عند مشاهدتها من الرسول إلى مرادهما ^(٩) ، وليس لها نعت موصوف وحدٍ محدود ، وإنما يعلم ذلك المشاهد له على قدر مشاهدته على ما بيناه في صدر الكتاب . وذات الملك مشاهدة للرسول ، كما أن ذات الرسول مشاهدة للأمة ^(١٠) . والذات إذا شوهدت صح العلم بها وبأن الخطاب خطاب لها ويمرأها بالخطاب ضرورة .

(٨) وذلك كمعرفة المراد من قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ أنه أهلها لأن العقل يحيل سؤال الجماد .

(٩) وذلك كتفسير جبريل عليه السلام لقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ بالصلاة بالرسول ﷺ مرة في أول الوقت ومرة في آخره ، ثم صلاته ﷺ بالناس . فيكون البيان لإجمال الآية بالتوقيف .

(١٠) لاشك أن ذات الرسول ﷺ مشاهدة للأمة على واقعها وحقيقتها ، ولكن ذات الملك قد يشاهدها الرسول على حقيقتها . وقد نقل الماوردي في تفسيره (٥٢٥/٣) عن ابن عباس أن هذا حدث لنبينا محمد وعيسى وموسى وذكرى صلوات الله عليهم أجمعين . وقد يظهر الملك للرسول في صورته =

وقد بينا أقسام الكلام المحتمل وغير المحتمل منه فيما سلف من أحكام الخطاب فلا حاجة بنا إلى إعادته، وإنما نحتاج إلى معرفة معنى اللفظة المحتملة بعينها إلى تأكيدات وأحوال وإشارات إذا لم يكن لذلك المعنى لفظ آخر في اللغة يخصه ويكون مقصوداً على معناه. فهذه جملة في ذكر طريق معرفة مراده تعالى بالخطاب مقنعة إن شاء الله.

باب ذكر طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بخطابه

فأما طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بما يؤديه إلى الأمة من الخطاب عن الله سبحانه، فإنه - أيضاً - على ضربين :

فأضرب **أول** ، نص غير محتمل، وما يقوم مقامه من لحن القول ومفهوم الخطاب وفحواه، وهذا مما يعلم المراد به بظاهر الخطاب وفحواه ووضع اللسان، ويدرك ذلك كل متكلم باللغة وعالم بمعنى المواضعة.

والضرب **الثاني** ، هو المحتمل والمجمل، وهو المتشابه من خطابه، وذلك مما لا يعلم معناه والمراد به إلا بدليل، وقد يكون الدليل عليه عقلياً فيحيلنا فيه على دليل العقل. وقد ينص لنا عليه فيغنينا بتوقيفه عن النظر فيما سواه.

وتوقيفه عليه يكون بأمرين :

إما بغير محتمل من كلامه فيفسر المجمل منه بلفظ غير محتمل، نحو أن يقول المراد بقوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ ﴾ ^(٢) وبقوله ﴿ إِلَّا بِحَقِّهَا ﴾ ^(٣) . العشر منه، ودينار

(١) الأنعام آية : (١٤١).

(٢) التوبة آية (٢٩).

(٣) جزء من حديث لفظه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ». روى الحديث جمع من الصحابة منهم أبو بكر وعمر وابن عمر وجابر وأبو هريرة وأنس وجريز البجلي وسهل بن سعد وابن عباس وأبو بكره وأبو مالك الأشجعي والنعمان بن بشير وسمرة بن جندب ومعاذ بعضهم بلفظ « بحقها » وعند آخرين « بحقه » وعند غيرهم « بحق الإسلام ».

فحديث ابن عمر رواه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان. باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم (٢٤/١) برقم (٢٥)، وفيه « إلا بحق الإسلام » ، ومسلم في كتاب =

في كل حول، وحققها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكذا وكذا. وهذا بيان لا ص ١٢١
إشكال فيه.

أو أن يبين المراد بالمحتمل بألفاظ وأمارات وتأكيدات وإشارات يضطر
سامع ذلك ومشاهده والعالم به من حاله إلى المراد بخطابه المحتمل (٤)،
وإنما يحتاج إلى هذه التأكيدات والإشارات في كشف معنى هذا المحتمل،
لأن منه ما لا لفظ له واسم مخصوص مبني له وحده ينبيء عن معناه، وذلك
نحو ما يدل به على أن المراد بقوله : « اقتلوا المشركين » جميع الجنس
وسائر من يقع عليه الإسم منهم على الإستغراق، وذلك وأمثاله وما يجري
مجراه مما لا لفظ له (٥)، فإذا أراد أن يدل على تعميمه لم يكن بد من أن
يقرنه ويتبعه ويقدم عليه، وبعضه بما يضطر العالم به إلى مراده بالخطاب،
وهذه حال جبريل مع الرسول وغيره من النبيين عليهم السلام في تعريفه

= الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١).
وحديث أبي هريرة رواه الستة : البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢١٦/٢)،
وكتاب استنائة المرتدين، باب من أبي قبول الفرائض (٢٧/٩)، وكتاب الإعتصام بالكتاب والسنة،
باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ (١٦٨/٩)، ومسلم في كتاب الإيمان : باب الأمر بقتال الناس
حتى يقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١) والترمذي في سننه (٣/٥) برقم (٢٦٠٦)
في كتاب الإيمان . باب أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله.
وأبو داود في سننه (١٠١/٣) برقم (٢٦٤٠) في كتاب الزكاة، باب على ما يقاتل المشركون،
والنسائي في السنن (١٤/٥) في كتاب الزكاة، باب مانع الزكاة، وفي كتاب الجهاد. باب وجوب
الجهاد (٥/٦) ، وابن ماجه في سننه : (١٢٩٥/٢) برقم (٣٩٢٧) في كتاب الفتن، باب الكف
عن قال لا إله إلا الله.

وحديث جابر أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (٥٢/١) ، وابن ماجه برقم (٣٩٢٨).
وينظر في تخريج روايات باقي الصحابة الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٧٨.
وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٢٦٠، والمعتبر للزركشي ص ١٤٥، وسلسلة
الأحاديث الصحيحة للألباني برقم (٤٠٧ - ٤١٠) وتحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (٥٧٤/١).
(٤) وذلك كبيانته ﷺ لقوله : « أنا وكافل اليتيم في الجنة » ثم إشعارته بالسبابة والوسطى وقوله
« كهاتين ».

(٥) قول المصنف عن الإستغراق « لا لفظ له » فيه نظر. فالراجع أن العرب وضعت ألفاظاً خاصة
للعوم والإستغراق . وهي ظاهرة فيه. مع احتمال استعمالها في غير العموم، وما ذهب إليه
الباقلاني تابع فيه أبا الحسن الأشعري.

إياهم المراد بالمحتمل مما يؤديه إليهم، الذي لا إسم له ولا لفظ له مخصوص وضع لإفادته.

فأما معرفة جبريل عليه السلام بمراد الله عز وجل بكلامه، فقد قلنا أنه يعرفه بأن يضطره إلى العلم به أو بنفس سماعه الخطاب. عند كثير من أهل الحق على ما بيناه من قبل.

فصل

وجميع المضطرين إلى معرفة مراد الرسول عليه السلام بالمحتمل من خطابه، وبما قرره من أحكام دينه إنما يضطرون إلى ذلك من وجهين :
أحدهما ، أن يكونوا ^(٦) أهل عصره الذين يأخذون عنه وينقلون الخطاب منه ويشاهدون ذاته وأمارته.

والوجه الآخر ، أن يكونوا قوماً قد نقل إليهم العلم بمراده بالمحتمل وما قدره من أحكام دينه. قوم هم أهل تواتر قد اضطروا إلى العلم بقصده وما وقف عليه، فيعلم القرن الثاني ذلك ضرورة بنقل سلفهم، وكذلك إذا نقل من فيه شرط التواتر من أهل عصر التابعين إلى تابعي التابعين، ثم كذلك قرناً بعد قرن، وأن يتصل ^(٧) إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ^(٨) ، ونحن نذكر في باب القول في الأخبار صفات أهل التواتر الذين يجب بوضع العادة حصول علم الإضطرار بصدقهم فيما يخبرون به ^(٩) إن شاء الله.

(٦) في المخطوطة « يكون » بدل « يكونوا ».

(٧) في المخطوطة « اتصل ».

(٨) الذين يفيدهم كلام الرسول ﷺ العلم صنفان : من سمعوا منه شفاهاً، ومن بلغهم قوله بطريق التواتر.

(٩) في المخطوطة « عنه » بدل « به ».

فصل (١٠)

ولن يصل المكلف إلى العلم بأن الله سبحانه متكلم الذات وأمر ونه للعباد مع اعتقاده أن كلامه ليس بموجود بداية وأنه مخلوق في غيره، ومثل كلام البشر ومن جنسه على ما يقوله المعتزلة القدرية، ولن يصل المكلف إلى العلم بصدق خبر الله عز وجل بما أخبر به في وعده ووعيده إلا بأن يعتقد كون الصدق من صفات ذاته واستحالة الكذب عليه في خبره. فأما إن اعتقد ما يقوله القدرية من أنه سبحانه قادر على أن يكذب في خبره ولايستحيل الكذب في صفته، وأن الظلم والجور لايمتنع وقوعه منه، وكونه مقدوراً له^(١١)، فإنه لا/ يمكنه مع ذلك العلم بصدقه فلا يؤمن كذبه. تعالى عن قولهم علواً ص ١٢٢ كبيراً . في جميع أخباره وجوره على جميع عباد.

وقولهم بعد ذلك إنما يؤمن ذلك منه لعلمه بقبح الكذب والظلم وغناؤه عنه قول يوجب عليهم أن لايقع منه العدل والصدق مع علمه بحسنهما لغناؤه عنهما، لأنه لايفعل الحسن العالم بحسنه إلا لحاجة منه إليه، كما لا يفعل الكذب والظلم مع العلم بقبحهما إلا المحتاج إليهما وقد بينا الكلام في هذا الفصل وجوب ذلك عليهم وإبطال كل ما يحاولون به الخروج عنه في الكلام

(١٠) هذا الفصل وما بعده حتى نهاية الباب لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقریب.
(١١) لعل ما نسبته الباقلاني من كون الله يجوز عليه الكذب ووقوع الظلم والجور منه قد قال به بعض المعتزلة، ولكن المشهور عن المعتزلة خلافه قال قاضي قضائهم عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ : « وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لامحالة، ولايجوز عليه الخلف والكذب ». وقال الإيجي في المواقف ص ٢٩٥ : « يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلوجهين ». كما أن نسبة الباقلاني جواز وقوع الظلم والجور من الله للمعتزلة في غاية البعد ، لأنهم نفوا عن الله خلق أفعال العباد ظناً منهم أنه يلزم على ذلك الجور والظلم، وهم يسمون أنفسهم أهل العدل لذلك. يقول عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة : ص ٣٤٥ : « وأحد ما يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور. فلو كان تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. »
ويبدو أن ما نسبته الباقلاني - والله أعلم - من باب الإلزام لما نقله عنهم من القول بعدم وقوعه لاستغنائهم عن فعل الكذب والظلم.

في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله .

فصل

وكذلك فإنه لا يصح أن يعلم صدق الرسول في دعواه النبوة وما يخبر به من البلاغ عن الله سبحانه مَنْ لم يعرف معجزاته وشروطها، وما يكون دلالة على صدقه لأجله، ومن جَوَّزَ الكذب عليه فيما يؤديه عن ربه، ولا من جَوَّزَ كتمانَه لبعض ما أنزل عليه أو تحريفه وإفساده، لأن ذلك أجمع يرفع أمانه من كتمانَه لاستثناءات وشروط في الخطاب، ومن زيادات منه فيه ما ليس منه، ومن كتمان فرائض كثيرة، وأن يكون جميع ما أداه أو أكثره ليس من عند الله عز وجل . فتجوز ذلك أجمع عليه يمنع من معرفة صدقه والجهل بكون ما ظهر عليه معجزاً دالاً على صدقه يمنع من معرفة نبوته^(١٢).

وليس إجازة التورية عليه والمعاريض إذا احتاج إليهما في غير البلاغ بقادح في العلم بصدقه ونبوته، وكذلك فليس في إجازة إصابة المعاصي عليه والسهو والنسيان فيما يخصه من الفرائض وغير ذلك بعد بلاغه وأدائه بقادح في العلم بنبوته وصدقه ولا مُنْفَرِّ عن طاعته^(١٣). وقد تقصينا الكلام في هذه الفصول وفي أحكام الرسل، وما يختص بهم، وما يجوز عليهم من

(١٢) ما ذكره الباقلاني من عصمة النبي عن الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، ومن الكتمان أو التحريف أو الزيادة فيما أمر بتبليغه محل اتفاق بين الأمة، ونقل الإجماع عليه الإيجي في المواقف ص ٢٥٨ بين جميع الملل والشرائع بالنسبة لأنبيائهم، وإنما وقع الخلاف في جواز السهو والنسيان عليهم فيما يتعلق بالتبليغ، فنقل الإيجي منعه عن الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني وجمع من العلماء ونقل تجويزه عن الباقلاني . ولكن الموجود هنا جواز السهو والنسيان فيما يتعلق بما يخصه من الفرائض . وليس فيما يتعلق بالتبليغ.

(١٣) الناس في عصمة الأنبياء بين إفراط وتقریط . فبعضهم أفرط حتى نفى عنهم الصفات، وما هو خلاف الأولى . وبعضهم جَوَّزَ عليهم ما قد ينزه عنه عامة الناس، والوسط هو الخيار . وما ذكره الباقلاني من جواز التورية في غير البلاغ والسهو والنسيان فيما يخصه حق . وأما إصابة المعاصي فهو محل نزاع . بل وقع الإجماع على أن المعاصي المنفردة لا يجوز وقوعها منه لتنافيها مع غرض إرساله . وينظر تفصيل ذلك في المواقف ص ٢٥٨ - ٣٦٦ .

المعاصي، وغيرها ويمتنع في صفاتهم، وما يلزم المكلف العلم بصدقهم في كتاب « الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء »^(١٤) بما يغني الناظر فيه ، إن شاء الله.

فصل

فإن قل قائل : فقد أدخلتم في هذه الجملة القول بأنه لا يجوز الكتمان عليهم لما حملوه، كما لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤبونه فما تقولون إن خوف وخاف القتل في تبليغ ما أمر بإبلاغه، هل يجب عليه البلاغ مع خوف القتل وتحمله أم لا ؟ يقال إنه ما يجب على النبي ، ولا على غيره من المكلفين شيء من جهة العقل لا بلاغ ولا غيره، وإنما يجب عليهم ذلك بالسمع فقط، فإن أمره الله بالبلاغ مع تخويف القتل ومع تحمله القتل وما دونه من المكاره والأذى يجب عليه فعل البلاغ مع الخوف واحتمال القتل/ فما دونه. وإن أمره بالبلاغ مع الأمن، ونهاه عنه مع الخوف لزمه ذلك على حسب ما رتب له. وقد بينا القول في أنه لا يجب على العاقل من نبي وغيره شيء من جهة قضية العقل بما يغني عن رده^(١٥).

وأما قول القدرية إنه يجب عليه الأداء إذا أمر وإن قتل أو خاف القتل، لأنه لا يكلفه إلا بلاغ ما هو مصلحة لأمره فيجب أن يبلغ ، وإن قيل لأن ذلك

(١٤) كامل اسم الكتاب « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر » طبع ما وجد منه سنة ١٩٥٨م بتحقيق الأب اليسوعي رتشارد يوسف المكارتي ويوجد منه قطعة في مكتبة تيينجن « بألمانيا على ما ذكره محققا التمهيد في هامش ص ٢٥٨.

(١٥) أحال الباقلاني جواز ترك البلاغ مع التخويف بالقتل على السمع ولم يقطع بالجواز أو عدمه، والذي عليه جمهور أهل السنة هو عدم جواز ذلك لهم مع التخويف، لأن الله جل شأنه تعهد لرسولنا ﷺ بالعصمة من الناس بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ ، وكذلك لما أخفى رسول الله ﷺ ما أمره به بخصوص زيد وزينب قال له معاتباً : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . والذين أجازوا على النبي ذلك هم الروافض، بل جوزوا عليه إظهار الكفر تقيّة، على ما حكاه عنهم السفاريني في لوامع الأنوار البهية (٢/٣٠٥).

هو الأصلح له ولهم في تدبيره، فإنه باطل من وجهين :

أحدهما ، إن فعل الأصلح بهم لا يجب على الله تعالى لا فيما يتعلق بمصالح الدنيا ولا الدين، وإنما ذلك إحسان وتفضل يجب شكره عليه إذا فعله. فأما أن يكون فرضاً واجباً عليه فإنه كذبٌ من القدرية (١٦).

والوجه الآخر ، إنه ليس الواجب أن لا يؤمر المكلفون إلا بما فيه صلاحهم، لأن الله سبحانه أن يشرع لهم ما فيه الصلاح وما فيه الهلاك، فلا وجه للاعتراض في حكمه وما يتعبد به عباده (١٧).

وأما قول القدرية ، إنه إن كان قد كلف أداء أشياء أخر في المستقبل غير الذي يُخوف بالقتل في أدائه، فإنه يجب عليه أن يُقدم على الصدع به، ويعلم أنه لا يُقتل دون تبليغه جميع ما كُلف بلاغه في المستقبل، وأن يزيل عن نفسه الخوف إن هجس فيها، وأن يعلم أنه لم يؤمر بأداء شيء بعد ذلك إلا وفيه مصلحة من أرسل إليه (١٨)، وأن الله سبحانه لا يمكن من اقتطاعه عن بلاغ ما فيه مصلحة العباد من قتل له أو غير ذلك، فإنه قولٌ باطل - أيضاً - من وجهين :

(١٦) يبدو أن خصومة الباقلاني مع المعتزلة خرجت عن حد الاعتدال، إلا أنه لو نقدم في الحكم الذي ذهبوا إليه من جهة طريق إثباته لكان موفقاً، لأنهم أثبتوا الحكم بالعقل مع قيام دليل الشرع عليه، وهو الذي ذكرناه في العاشية السابقة. وحتى رده عليهم بنقد أصلهم وجوب الأصلح على الله غير مناسب هنا، لأنهم لم يستعملوه، فالمسألة مفروضة في حقه ﷻ ، وليس في حقه سبحانه وتعالى .

(١٧) هذا الجواب مبني على أصل الأشاعرة، وهو عدم تعليل أحكام الله بالمصلحة للمكلفين، وهو مخالف لما عليه أهل الحق من تعليل أحكام الله بالمصلحة، سواء كانت دنيوية أو أخروية أو جامعة بين المصلحة الدنيوية والأخروية. قال الشاطبي في الموافقات (٦/٢) : « وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معلة بعلّة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معلة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين » وانظر منهاج السنة لابن تيمية (٤٣/١).

(١٨) ما نقله عن المعتزلة مما يجب على الرسول من إزالة الخوف إن هجس له، وأنه لا يؤمر بشيء إلا فيه مصلحة موافق لمعتقد أهل الحق.

لأحدهما ، إنه لا يجب أن يأمره إلا ببلاغ ما فيه صلاح المكلفين، بل قد يكون منه ما هو صلاح لهم، ومنه ما فيه عطب وهلاك لهم، ومنهم المهتدي بالتكليف، ومنهم الضال به.

والوجه الآخر ، أنه قد يجوز أن يكون في حكمة الله تعالى منعه المكلف من فعل ما أمره بإيقاعه في المستقبل من نبي وغيره بالموت تارة، وبالعجز أخرى، وبالعوارض التي تزيل الأمر به، وبالنسخ للأمر به قبل وقته، وكل ذلك حق وصواب في حكمته وتدبيره، على ما سنذكره ونبينه في فصول القول في النسخ إن شاء الله.

فأما اختفاء النبي ﷺ في الغار (١٩) حين أراد الهجرة فإنه كان منه ﷺ بعد بلاغه بمكة السنين الطوال وصدعه بما أمر واحتمال ضروب المكاره والضيم منهم حتى لو مات قبل اختفائه في الغار لم يكن قد بقي عليه شيء من فرض الأداء والبلاغ المزيح لعلهم والمقيم للحجة البالغة عليهم. (٢٠)

(١٩) يريد بذلك غار ثور على يمين الزاوية من مكة إلى منى من جهة كُدي.
(٢٠) انتهت المقدمات. ويبدأ المجلد الثاني بالكلام في الأوامر والنواهي.

الفهارس

| الصفحة | رقم | أولاً : فهرس الآيات |
|-------------|-----|--|
| | | سورة البقرة |
| ٣٥٧ | ١٥ | الله يستهزيء بهم |
| ٣٥٧ | ١٩ | فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم |
| ٣٢٧ | ٣٠ | وإذ قال ريك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة |
| ٣٢٥ | ٣١ | وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة |
| ٣٢٧ | ٣١ | انبتوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين |
| ٤١٦ | ١١٧ | كن فيكون |
| ٣٩٣ | ١٤٣ | وما كان الله ليضيع إيمانكم |
| ١٨٥ | ١٧٣ | فمن اضطر غير باغ ولا عاد |
| ٣٤٧ | ١٨٤ | فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر |
| ٣٤٧ | ١٨٤ | يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر |
| ٤١٤ | ١٨٧ | ثم أتوا الصيام إلى الليل |
| ٤٢٤/٣٣١/٢٢٥ | ٢٢٨ | والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء |
| ٢٩٨ | ٢٣٦ | ومتعوهن على الموسع قدره |
| ٣٣١/٢٢٥ | ٢٣٧ | إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقده بالنكاح |
| ٢٩٨ | ٢٨٢ | وأشهدوا إذا تبايعتم |
| | | ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا |
| | | إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما |
| ٣٧٥/٣٧٣ | ٢٨٦ | لا طاقة لنا به واعف عنا |
| | | سورة آل عمران |
| ٣٣٢ | ٧ | وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم |
| ٣١٧ | ٤١ | أيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا |
| | | ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم |
| ٣٤٢ | ٧٥ | من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك |

| الصفحة | رقم | تابع : فهرس الآيات |
|---------|-----|---|
| | | سورة النساء |
| ٤٢٦ | ١ | يا أيها الناس اتقوا ربكم |
| ٣٤٣ | ٢ | ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم |
| ٤١٥ | ٣ | ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع |
| ٣٤٣ | ١٠ | إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً |
| ٤٢٧/٤٢٤ | ٢٢ | ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم |
| ٣٧٠/٣٤٤ | ٢٣ | حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم |
| ٣٤٠ | ٢٩ | ولا تقتلوا أنفسكم |
| ٣٥١/٢٤٦ | ٤٣ | لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون |
| ٣٥١ | ٤٣ | ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا |
| ٤٢٤/٣٣١ | ٤٣ | أو لامستم النساء |
| ٣٤٢ | ٧٧ | ولا تظلمون فتيلاً |
| ٣٦٩ | ٧٨ | فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً |
| ٣٦٩ | ١١٣ | وعلمك ما لم تكن تعلم |
| | | سورة المائدة |
| ٣٧٠/٣٤٥ | ١ | أحلت لكم بهيمة الأنعام |
| ٣٨٤ | ٢ | وإذا حللتم فاصطابوا |
| ٣٧٠/٣٤٤ | ٣ | حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير |
| ٤١٦ | ٦ | إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم |
| ٤١٤ | ٦ | وأيديكم إلى المرافق |
| ٤٢٤ | ٦ | فاطهروا |
| ٣٥٧ | ٦ | أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء |
| ٣٦٦/٣٤٧ | ٣٨ | والسارق والسارقة فاقطعوا |
| ٣٧٨/٣٤٨ | ٩٥ | ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم |
| ٣٤٥ | ٩٦ | أحل لكم صيد البحر |
| ٣٧٠ | ٩٦ | وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً |

| الصفحة | رقم | تابع : فهرس الآيات |
|-------------|-----|--|
| | | سورة الأنعام |
| ٣٢٦ | ٣٨ | ما فرطنا في الكتاب من شيء |
| ١٨٥ | ١١٩ | إلا من اضطررتم إليه |
| ٤٣٤/٣٤٩ | ١٤١ | وأتوا حقه يوم حصاده |
| | | سورة التوبة |
| ٣٤٩/٣٤٧ | ٥ | فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخنوهم |
| ٤٣٤/٣٤٩ | ٢٩ | حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون |
| ٣٧٩ | ٦ | إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها |
| | | ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق |
| ٣٩٧ | ٩٩ | قربات عند الله وصلوات الرسول |
| ٣٩٧ | ١٠٣ | وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم |
| | | سورة الأنفال |
| ٣٥٧ | ٣٠ | ويمكرون ويمكر الله |
| | | سورة يونس |
| ٤١٧ | ٤٦ | ثم الله شهيد على ما يفعلون |
| | | سورة هود |
| ٣٥٥ | ٤٠ | حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور |
| ٣٥٥ | ٩٧ | وما أمر فرعون برشيد |
| | | سورة يوسف |
| ٣٩١ | ٢ | إنا جعلناه قرآنا عربياً |
| ٣٥٧/٣٥٢/٣٤٦ | ٨٢ | واسأل القرية التي كنا فيها والعير |
| | | سورة الرعد |
| ٢٦٠ | ١٦ | أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم |
| | | سورة إبراهيم |
| ٣٩١ | ٤ | وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه |

| الصفحة | رقم | تابع : فهرس الآيات |
|---------|-----|---|
| | | سورة النحل |
| ٢٦٠ | ٢٠ | والذين يدعون من دونه لا يخلقون شيئاً |
| ٣٢٦ | ٨٩ | تبياناً لكل شيء |
| | | ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون |
| ٤٠٢ | ١٠٣ | إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين |
| ٢٥٧ | ١٠٦ | إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان |
| | | سورة الإسراء |
| ٣٤٢ | ٢٣ | فلا تقل لهما أف |
| ٢٤٠ | ٣١ | ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق |
| ٣٤٠ | ٣٢ | ولا تقربوا الزنى |
| | | سورة الكهف |
| ٣٥٧/٣٥١ | ٧٧ | جداراً يريد أن ينقض فأقامه |
| | | سورة الحج |
| ٣٥٧/٣٥١ | ٤٠ | لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد |
| ٢٩٨ | ٧٧ | وافعلوا الخير |
| | | سورة النور |
| ٣٦٦/٣٤٧ | ٢ | الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما |
| ٢٩٨ | ٣٣ | فكاتبواهم إن علمتم فيهم خيراً |
| ٣٩٩/٣٥٧ | ٣٥ | الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة |
| | | سورة الشعراء |
| ٣٤٣ | ٦٣ | أن اضرب بعصاك البحر فانقلب |
| ٣٩١ | ١٩٥ | بلسان عربي مبين |
| | | سورة الأحزاب |
| ٣٥٧ | ٥٧ | يؤنون الله ورسوله |
| | | سورة فاطر |
| ٢٦٠ | ٣ | هل من خالق غير الله |

| الصفحة | رقم | تابع : فهرس الآيات |
|---------|-----|---|
| | | سورة فصلت |
| ٤٠١ | ٤٤ | ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته |
| | | سورة الشورى |
| ٤٠١ | ٧ | وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا |
| ٣٥٣ | ١١ | ليس كمثله شيء |
| ٣٥٧ | ٤٠ | وجزاء سيئة سيئة مثها |
| | | سورة الزخرف |
| ٤٠١ | ٤٤ | وإنه لذكر لك ولقومك |
| | | سورة الدخان |
| ٤٠١ | ٥٨ | فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون |
| | | سورة الفتح |
| ٣٤٠ | ٢٩ | محمد رسول الله |
| | | سورة الرحمن |
| ٣٦٩ | ٢ | خلق الإنسان علمه البيان |
| | | سورة المجادلة |
| ٣١٧ | ٨ | ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول |
| | | سورة المنافقون |
| ٣١٧ | ١ | إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله |
| | | سورة المائدة |
| ٣١٧ | ١٣ | وأسرأ قولاكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور |
| | | سورة الانشقاق |
| ٤٠٠ | ٢١ | ثياب سندس خضر واستبرق |
| | | سورة عبس |
| ٤٠٨/٤٠٠ | ٣١ | وفاكهة وأبا |
| | | سورة الانشراح |
| ٣٤٩/٣٤٧ | ١٤ | إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم |
| | | سورة التين |
| ٣٤٢ | ٧ | فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره |

| الصفحة | ثانياً، فهرس الأحاديث |
|-------------|---|
| ٢٣٦ | وعن الطفل حتى يبلغ |
| ٢٣٨ | اضربوهم عليها لعشر |
| ٣٠١ | حلال بين وحرام بين وأمر متشابهات لا يعلمها إلا قليل |
| ٣٠١ | يا وابصة استفتت نفسك وإن أفتاك المفتون |
| ٣٤٤ | لا يقضي القاضي وهو غضبان |
| ٣٤٤ | أدوا الخيط والمخييط |
| ٣٤٨ | في سائمة الغنم زكاة |
| ٤٣٤/٣٤٩ | إلا بحقها |
| ٣٦٦ | الجار أحق بسقبة |
| ٣٧٦/٣٧١ | رفع عن أمتي الخطأ والنسيان |
| ٣٧٨ | الأعمال بالنيات وإنما لأمرىء ما نوى |
| ٣٨٤/٣٨٠ | لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد |
| ٣٨٥/٣٨١ | لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل |
| ٣٨٥/٣٨١ | لأنكاح إلا بولي |
| ٤٢٣/٣٨٥/٣٨٢ | لا صلاة إلا بطهور |
| ٤٢٣/٣٨٥/٣٨٢ | لا صلاة إلا بأب الكتاب |
| ٣٨٢ | لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه |
| ٣٩٤ | نهيت عن قتل المصلين |
| ٣٩٤ | الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله |
| | وأدناها إمطة الأذى عن الطريق |
| الصفحة | ثالثاً، فهرس الكتب الواردة في النص |
| ٤٢٠ | الأصول الكبير |
| ٤٢٠ | الأصول الأوسط |
| ٤٣٩ | الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء |
| ٤٠٧ | تعريف عجز المعتزلة عن إثبات دلائل النبوة |
| | وصحتها على مذاهب المثبتة |

| الصفحة | رابعاً : فهرس الأشعار |
|--------|---|
| ٣٩٦ | قالت سلمى تصبرتم فقلت لها لا والذي بيته بأسلم محجوج |
| ٣٩٦ | وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزيرقان المزغفرا |
| ٣٤١ | إذا استودعته صفصفاً أو صريمة تنحت ونحت جـيـدها للمناظر |
| | لما رأيت أمـرها في حظي وأزـمـمت في لـدي ولطي |
| ٣٣٤ | أخذت بقرون شـمـط |
| | عليك مثل الذي صليت فافتمضي يوماً فإن لجنب المرء مضجعا |
| ٣٩٨ | تقول بنتي وقد قرئت مرتعلا يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا |
| ٤٠٦ | وقالوا علي ليس يقتل مسلماً فمن ذا الذي يستحيي الرقاب ويفتك |
| ٤٠٦ | وقالوا الهدى هذا فإن يكن الهدى فشلت يميني واعتري الجسم أوعك |
| ٣١٧ | لا تعجبنيك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا |
| ٣١٧ | فإن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلا |
| ٣٤١ | وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل |
| ٣٧٩ | أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي |
| ٣٩٨ | لها حارس لا يبرح الدهر دنها وإذا نبحت صلى عليها وزمزا |
| ٣٣٣ | يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم |
| ٣٩٨ | وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم |

| الصفحة | خامساً : فهرس الأعلام |
|---------|-----------------------|
| ٣٥٩ | الأسود بن يعفر |
| ٤٠٠/٣٩٧ | الأعشى |
| ٣٤١ | امرئ القيس |
| ٣٥٩ | بقراط |
| ٤٢٥ | ابن الجبائي |
| ٣٥٩ | الحارث بن ظالم |
| ٤٠٤ | الخليل بن أحمد |
| ٣٤١ | نوالرمة |
| ٣٤٣ | سحبان وائل |
| ٣٥٩ | سقراط |
| ٤٠٢ | سلمان الفارسي |
| ٣٥٩ | سبيويه |
| ٤٠٦ | علي بن أبي طالب |
| ٣٦٠ | المزني |
| ٤٠٦ | معاوية |
| ٣٨٩ | أبو الهذيل |
| ٣٠١ | وابصنة |
| ٤٠٦ | يزيد بن حجية |

| الصفحة | سادسا : فهرس الفرق والطوائف |
|---|--|
| ١٧٥ / ١٨٦ / ٢٤٥ / ٢٥١ / ٤٣٠ / ٤٣٦ | أصحابنا = الأشاعرة = شيوخنا = أهل الحق أصحاب أبي حنيفة = أهل العراق البراهمة الخارج الدهرية = أهل الدهر الفقهاء |
| ٢٣٧ / ٢٩٤ / ٣٠٨ / ٤٢٥ | |
| (٢١٨) / ٢٢٠ / ٢٨٥ | |
| (٢٩٧) / ٣٨٧ / ٣٨٨ مرتين / ٣٨٩ مرتين / ٣٩١ | |
| (٢٨٢) / ٢٨٥ | |
| ١٧١ / ١٨٤ / ٢٢٢ / ٢٣٩ مرتين / ٢٤٣ / ٢٥١ / | |
| ٣٠٣ / ٣٦١ / ٤١٥ | |
| (١٧٨) / ١٨٤ / ٢٠٣ / ٢١٨ / ٢٢٠ / ٢٣٤ / ٢٥١ | القدرية = المعتزلة |
| ٢٥٢ / ٢٥٤ / ٢٦١ / ٢٦٣ / ٢٧٨ / ٢٨٥ / ٢٩٢ | |
| ٣١٨ / ٣٧٥ مرتين / ٣٨٧ / ٣٨٨ / ٣٨٩ / ٣٩١ | |
| ٤٣٧ / ٤٣٩ / ٤٤٠ . | |
| ١٧١ / ١٨٤ / ١٨٦ / ١٩٥ / ٢٢٢ / ٢٥٨ / ٣٠٣ / | المتكلمون |
| ٣٦١ | |
| (٢١٨) / ٢٢٠ / ٢٨٥ | المجوس |
| ٢٥٩ | نوابت القدرية |

| الصفحة | سابعاً، فهرس الموضوعات |
|----------|------------------------------------|
| | الموضوع |
| ٥ - ١٦٥ | القسم الدراسي : |
| ٥ | افتتاحية |
| ١١ - ٢٠ | المقدمة |
| ١١ | الحالة السياسية في عصر الباقلاني |
| ١٥ | الحالة الاجتماعية في عصر الباقلاني |
| ١٧ | الحالة الثقافية في عصر الباقلاني |
| ٢٣ - ٨٤ | الباب الأول : في ترجمة الباقلاني |
| ٢٣ | اسمه وكنيته ولقبه |
| ٢٤ | ولادته ونشأته وأسرته |
| ٢٧ | طلبه العلم وشيوخه |
| ٣١ | الوظائف التي شغلها |
| ٢٣ | تلاميذه |
| ٢٩ | مذهبه العقدي |
| ٤٣ | مذهبه الفقهي |
| ٤٥ | صفاته وأخلاقه |
| ٥٠ | ثناء العلماء عليه |
| ٥٤ | الطعون التي قيلت فيه |
| ٥٤ | أ - من أبي حامد الأسفرائيني |
| ٥٥ | ب - من أبي حيان التوحيدي |
| ٥٨ | ج - من أبي علي الأمازي |
| ٥٩ | د - من ابن حزم |
| ٧٠ | مناظراته |
| ٧٤ | مؤلفاته |
| ٨٣ | وفاته |
| ٨٧ - ١٦٥ | الباب الثاني : في التقريب والإرشاد |
| ٨٧ | اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|-----------|---|
| ٩١ | مخطوطة الكتاب وصفها |
| ٩٣ | المصادر التي أفاد منها |
| ٩٥ | الكتب التي أفادت منه |
| ٩٨ | مختصرات الكتاب وشروحه |
| ١٠١ | أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق |
| ١٣٤ - ١٠٤ | دراسة مسألة « الأسماء الشرعية » |
| ١٠٤ | سبب اختيار المسألة |
| ١٠٥ | تعريف الأسماء الشرعية |
| ١٠٨ | تحرير محل النزاع |
| ١١٠ | الأقوال في المسألة |
| ١١٤ | أدلة القول بجواز النقل |
| ١١٤ | أدلة القول بعدم جواز النقل |
| ١١٥ | أدلة المعتزلة على القول بوقوع النقل |
| ١١٩ | أدلة الباقلاني في عدم النقل |
| ١٢١ | دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية |
| ١٢٢ | دليل القول بالتوقف |
| ١٢٢ | حجة القول الوسط |
| ١٢٤ | الترجيح |
| ١٢٥ | ثمرات النزاع في المسألة |
| ١٢٥ | في جانب الاعتقاد |
| ١٢٧ | في جانب اللغة |
| ١٢٨ | في جانب الفروع الفقهية |
| ١٦٥ - ١٣٥ | دراسة مسألة حمل اللفظ المشترك على معنيين |
| ١٣٥ | سبب اختيار المسألة |
| ١٣٥ | تحرير محل النزاع |
| ١٣٧ | الأنقسام الثلاثة الداخلة في المسألة |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--|
| ١٤٠ | الاقوال في المسألة |
| ١٤٣ | أدلة المانعين للحمل |
| ١٤٧ | أدلة المجوزين للحمل |
| ١٥١ | حجة القول الثالث |
| ١٥١ | حجة القول الرابع |
| ١٥١ | حجة القول الخامس |
| ١٥٢ | حجة القول السادس |
| ١٥٢ | حجة القول السابع |
| ١٥٣ | حجة القول الثامن |
| ١٥٣ | حجة القول التاسع |
| ١٥٣ | الترجيح |
| ١٥٤ | ثمرات النزاع في المسألة |
| ١٦٢ | عملي في الكتاب |
| ١٦٦ | صور من المخطوط |
| | نص الكتاب |
| ١٧١ | باب : القول في حقيقة الفقه وأصوله |
| ١٧٤ | باب : القول في حد العلم وحقيقته |
| ١٧٨ | باب : الكلام على القدرية في حد العلم |
| ١٨٣ | باب : الكلام في أقسام العلوم |
| ١٨٨ | باب : طرق العلوم الضرورية |
| ١٩٢ | فصل : العلوم المبتدأة في النفس على ضربين |
| ١٩٣ | فصل : الأسباب التي تحصل العلوم على ضربين |
| ١٩٥ | باب : ماهية العقل وكماله وحقيقته |
| ١٩٩ | باب : القول في حد الحد |
| ٢٠٢ | باب : معنى الدليل وحقيقته |
| ٢٠٤ | باب : الأدلة على ضربين عقلي ووضعي |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--|
| ٢٠٥ | فصل : يجب إيراد الدليل |
| ٢٠٧ | القول في الفصل بين الدليل والادال والمدلول له |
| ٢١٠ | باب : حقيقة النظر ومعناه |
| ٢١١ | القول في أن النظر الصحيح لا يولد العلم |
| ٢١٢ | فصل : النظر الفاسد لا يتضمن الجهل |
| ٢١٣ | باب : الدلالة على صحة النظر |
| ٢١٥ | فصل : وجوب النظر |
| ٢١٧ | باب : ما يحتاج إليه النظر |
| ٢١٩ | القول في الوجوه التي من قبلها يخطيء الناظر في نظره |
| ٢٢٠ | باب : فيما يجب كون الناظر عليه من الصفات |
| ٢٢١ | باب : في أحوال الأمور المنظور فيها، وما يستدل به |
| | باب : ما يعلم بالعقل دون السمع، وما لا يعلم إلا بالسمع |
| ٢٢٨ | وما يصح أن يعلم بهما |
| ٢٣٢ | باب : حقيقة الفعل وحده وأقسام أفعال الخلق |
| ٢٣٦ | فصل : أقسام اكتساب الخلق المكلفين وغيرهم |
| ٢٣٦ | فصل : الصبي دون البلوغ غير مكلف |
| ٢٣٩ | باب : معنى التكليف |
| ٢٤١ | باب : أفعال المكلفين وما يدخل منها تحت التكليف |
| ٢٤٢ | تكليف الغافل والساهي |
| ٢٤٣ | تكليف النائم والمغلوب والسكران |
| ٢٥٠ | باب : صحة تكليف المكروه |
| ٢٥٦ | فصل : لا يصح الإكراه إلا على أفعال الجوارح |
| ٢٥٨ | باب : مقتضى الأمر فعل المأمور به دون ترك ضده خلافاً للمعتزلة |
| ٢٦٢ | باب : صفات الفعل المأمور به ليصح الأمر به |
| ٢٧٠ | باب : أحكام الأفعال الداخلة تحت التكليف |
| | باب : الأمر المطلوب علمه بالنظر في أدلة الفقه وأصوله هو حكم |
| ٢٧٤ | فعل المكلف |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--|
| ٢٧٦ | باب : أقسام الفعل الداخل تحت التكليف الفعل والكف * |
| ٢٧٨ | باب : الحسن والقبيح من فعل المكلف وطريق العلم به |
| ٢٨٠ | فصل : معنى القول حسن أحسن من حسن وقبيح أقيح من قبيح |
| ٢٨١ | فصل : لا مجال للعقل في تقبيح شيء أو تحسينه |
| ٢٨٦ | باب : أقسام الحسن والقبيح وما للفاعل فعله وعدم فعله |
| ٢٨٨ | باب : حد المباح، وهل هو داخل تحت التكليف |
| ٢٩١ | باب : حد القنب * |
| ٢٩٢ | باب : حد الواجب ومعناه * |
| ٢٩٤ | فصل : الواجب هو الفرض * |
| ٢٩٩ | باب : معنى المكروه |
| ٣٠٢ | باب : الصحيح والفاسد عند الفقهاء والمتكلمين |
| ٣٠٥ | باب : لا يجب نصرة أصول فقه على أصل فقيه |
| ٣٠٦ | باب : من يجب عليه العلم بأصول الفقه |
| ٣١٠ | باب : حصر أصول الفقه وترتيب مباحثه |
| ٣١٦ | باب : أحكام الخطاب ، وكلام الله النفسي * |
| ٣١٩ | باب : أصل التخاطب توقيفي أو بالمواضعة |
| ٣٢٨ | باب : المحكم والمتشابه |
| ٣٣٥ | باب : معنى الخطاب والمكاملة والمقاولة والمخاطبة |
| ٣٣٦ | فصل : كل متكلم محتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى عبارة |
| ٣٣٦ | فصل : أحكام العبارة وتقسيمها إلى مفيد وغير مفيد |
| ٣٣٨ | فصل : التناقض في الكلام يكون باللفظ وبالمعنى |
| ٣٤٠ | باب : أقسام المفيد من الخطاب |
| ٣٤٠ | أ - المستقل بنفسه من كل وجه |
| ٣٤٩ | ب - المستقل بنفسه من وجه لونه وجه |
| ٣٥٠ | ج - ما لا يستقل بنفسه |
| ٣٥٢ | باب : معنى الحقيقة والمجاز |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--|
| ٣٥٣ | فصل : الحقيقة تتعدى والمجاز لا يتعدى |
| ٣٥٥ | باب : الفصل بين الحقيقة والمجاز |
| ٣٥٨ | فصل : كل مجاز لابد له من حقيقة |
| ٣٥٨ | فصل : خريان من الأسماء لا يصح دخول المجاز فيهما الأسماء العامة والأعلام. |
| ٣٦١ | باب : منع القياس في الأسماء |
| ٣٦٣ | أدلة المانعين للقياس |
| ٣٦٧ | باب : إثبات الأسماء العرفية : معناها واستعمالها |
| ٣٧٠ | فصل : في المجازات التي غلب استعمال الاسم فيها |
| ٣٧٨ | فصل : ما ألحق بالمجمل وليس منه |
| ٣٨١ | فصل : آخر مثل الأول |
| ٣٨٤ | فصل : الفعل الشرعي قد لا يكون مجزئاً كصلاة من ظن أنه متطهر |
| ٣٨٧ | باب : جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير منقولة |
| ٣٩٩ | باب : ليس في القرآن من غير لغة العرب |
| ٤٠٩ | باب : في حروف المعاني |
| ٤٠٩ | فصل : في معنى (مَنْ) |
| ٤١٠ | فصل : في معنى (أي) |
| ٤١١ | فصل : في معنى (مِنْ) |
| ٤١٢ | فصل : في معنى (ما) |
| ٤١٣ | فصل : في معنى (أم) |
| ٤١٤ | فصل : في معنى (إلى) |
| ٤١٤ | فصل : في معنى (الواو) |
| ٤١٦ | فصل : في معنى (الفاء) |
| ٤١٧ | فصل : في معنى (ثم) |
| ٤١٧ | فصل : في معنى (بعد) |
| ٤١٨ | فصل : في معنى (حتى) |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--|
| ٤١٨ | فصل : في معنى (متى) |
| ٤١٩ | فصل : في معنى (أين) |
| ٤١٩ | فصل : في معنى (حيث) |
| ٤٢٠ | فصل : في معنى (إذ ، وإذا) |
| ٤٢٢ | باب : في حمل الكلمة على معنيها أو معانيها في آن واحد |
| ٤٢٧ | فصل : في حملها على معنيها بدليل |
| ٤٢٧ | فصل : يريد المتكلم المعنيين بإرادتين |
| ٤٢٩ | باب : طريق معرفة مراد الله تعالى |
| ٤٣١ | فصل : تقسيم كلامه إلى نص ومحتمل |
| ٤٣٤ | فصل : طريق معرفة مراد الرسول ﷺ بخطابه |
| ٤٣٦ | فصل : في تقسيم كلامه إلى نص ومحتمل |
| ٤٣٧ | فصل : قول المعتزلة أن كلام الله مخلوق في غيره |
| ٤٣٨ | فصل : معرفة صدق الرسول ﷺ بمعجزاته |
| ٤٣٩ | فصل : جواز الكتمان على الرسول ﷺ إذا خوف بالقتل |
| ٤٤٥ | الفهارس |